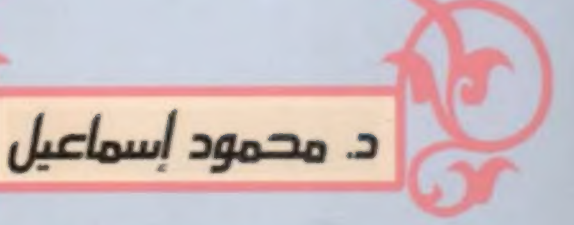
سوسيولوجيا الفكر الإسلامى

المجلد العاشر



محاولة للتنظير





د. محمود إسماعيل

دار مصر المحروسة

سوسيولوجيا الفكر الإسلامى
المجلد العاشر
محاولة تنظير

الكتاب: سوسيولوجيا الفكر الإسلامى محاولة تنظير
المؤلف: د. محمود إسماعيل
الطبعة الأولى: القاهرة ٢٠٠٥
الناشر: دار مصر المحروسة
المدير العام: خالد زغلول
مدير النشر والتوزيع: يحيى إسماعيل
المراجعة اللغوية: محمد القزاز
الغلاف: علاء قابيل
رقم الإيداع بدار الكتب: ٢١٩٩ / ٢٠٠٥

١٣ شارع قولة إمتداد محمد محمود - عابدين - القاهرة
تليفون - فاكس : ٣٩٦٠٥٠٠
d_misr _ elmahrosa @ hotmail . com

مقدمة

سوسيولوجيا الفكر الإسلامى

المجلد العاشر

محاولة تنظير

د. محمود إسماعيل

المحتويات



فى المجلدات التسعة السابقة من المشروع يلاحظ القارىء أنها خلت من كتابة خاتمة لكل منها، ويرجع ذلك لسبب منهجى، فحواه أن يكون المجلد العاشر والأخير بمثابة خاتمة عامة للمشروع كله طالما تعلق الأمر بالتنظير.

والتنظير هنا يشمل التاريخ الإسلامى أولا، ثم توظيفه فى تفسير الفكر الإسلامى ثانيا، وبخصوص التاريخ كانت عملية تنظيره محض استقراء لمعالمه التى وضعناها فى مجلدات ثلاثة، تمهيدا لاستنباط القوانين العامة والوقوف على «الآليات» الحاكمة لصيرورة هذا التاريخ. ونزعم أننا حررناه من الرؤى التيولوجية والمذهبية والعنصرية والبطولة الفردية، بله من النزعة المنقبية والخرافة والأسطرة التى شابت تعليلات وتفسيرات القدامى والمحدثين وأسسنا نظريتنا استنادا واستمدادا من داخل مجريات هذا التاريخ، وليس باعتساف تطبيق رؤى مسقطة من خارجه.

لذلك تحرر التاريخ الإسلامى من الظن - وحتى الرأى- إلى اليقين وتلك غاية البحث العلمى فى التحليل الأخير.

أما عن تنظير الفكر الإسلامى؛ فقد تم بعد رصد جزئياته والتحقق من مصداقية معلوماته، ثم رؤية حصاد ذلك كله بمخيال تاريخى. وفى هذا الصدد نزعم أيضا تحرير هذا الفكر من أحكام القيمة الاستشراقية، التى تفت فى قيمته، كذا من تلك التى اعتنقها جل المفكرين العرب و التى تتسم بالمبالغة والإسراف فى إعلاء هذه القيمة. لذلك أسفر اعتمادنا

«التاريخية» فى تفسير هذا الفكر عن موضعته وعقلنته وعلمنته وتحويله من جزئيات متراكمة إلى اتجاهات وتيارات فاعلة ومستنبطة من هذا التراكم وليس من خارجه ايضا، إنها محاولة لتحويل الفكر الإسلامى من طور الوصف إلى الطور «الاكسيومى» تعويلا على الاستقراء والاستنباط.

إن جدة هذا الانجاز تكمن - بامتياز- فى محاولة من لدن مؤرخ - وليس مفكرا - كما هو حال الدارسين السابقين قراءة الفكر بعين التاريخ وتلك تجربة نادرة فيما نعلم.

ولست أبالغ إذ أقرر أن الإنجاز كله ما هو إلا محاولة من جانبنا لفهم التراث بمفهومه الشامل؛ إشباعا لشغف ورغبة ذاتية فى المعرفة أعتقد بأنها تحققت بعد لأى وعناء ومعاركة فى البحث، استمرت ما يقرب من ثلاثين عاما.

وإذ نقدم حصادها نرجو الله أن ينتفع بها، والحكم عليها تأييدا أو تنديدا، اعتمادا أو رفضا، منوط بالمتخصصين فى حقلى التاريخ والفكر الإسلامى.

والله ولى التوفيق

محمود إسماعيل

المنصورة : ٢٠٠٣.٨.٢١م

المبحث الأول

لماذا التنظير..؟

معلوم أن التنظير هو أعلى درجات التفكير، ومن ثم فهو أكثرها صعوبة لأنه لا يمكن ولوج بابه إلا بعد إنجاز واجتياز مراحل سابقة من البحث والدرس، وإلا صار محض تأمل انطباعى أو تفكير مجرد ومغامر، أبعد ما يكون عن العلم والمنطق. أما التنظير كما يجب أن يكون فهو تحويل التراكمات العلمية بدءا بالوصف ثم الاستقراء والاستنباط إلى بديهيات، وتقنين قوانين عامة تفسر كل جوانب الموضوع وتجيب عن تساؤلاته.

وهذا يعنى اختلافا جوهريا بين التنظير وبين التعليل أو التأويل، إذ أن التعليل والتأويل يدخلان فى إطار الرأى؛ بينما يتعلق التنظير بالرؤية.

والرأى عادة يرتبط بجزئية ما فى موضوع عام بهدف الوقوف على أسبابها، أما التنظير فموضوعه أعم وأشمل؛ ومن ثم فهو يمثل الحصاد النهائى لمجموعة الآراء الجزئية وينظمها فى رؤية تجانسية ومتسقة. ومن خلال هذه الرؤية يمكن الإجابة بداهة عن كل التساؤلات المتعلقة بجزئيات الموضوع العام، على أساس أن الجزئيات هى التى تكون الكليات، وما ينسحب على الكل ينطبق على الجزء بداهة.

تأسيسا على ذلك؛ لامناص من اتباع خطوات منهجية متتالية ومترابطة تسبق التنظير، إذ لابد من التحقق أولا من مصداقية الجزئيات، ثم تستقرأ هذه الجزئيات المحققة فيستنبط منها معالم أساسية فى مسيرة الفكر وصيرورته وتحولاته، وباستقراء هذه المعالم والمنعطفات يأتى التنظير كتحصيل حاصل.

وإذا طبقنا تلك القواعد المنهجية على دراسة التاريخ الإسلامى الذى نحاول تنظيره؛ فلا مندوحة عن البدء بالنظر النقدى فى الوقائع والأحداث بهدف التحقق من مصداقيتها. يلى ذلك عملية فرزها للتمييز بين ما هو سبب وعلة أو مسبب ونتيجة ثم نظم تلك الأسباب فى منظومة

متسلسلة حسب توالى الازمان. عندئذ يمكن الوقوف على معالم تعبر عن انعطافات وتحولات كبرى فى مسيرة هذا التاريخ، ومن ثم يمكن اعتبار هذه المعالم فيصلا بين عصر وآخر، مع مراعاة أن هذه التحولات المعلمية لا تتأتى فجاءة؛ بل تحتاج إلى فترة زمنية قد تطول أو تقصر حتى تسود الظواهر المستجدة على أنقاض مثيلتها الآفلة. عندئذ يمكن تحقيب التاريخ الإسلامى؛ وفقا لحقائق مستخلصة من مسيرته وصيرورته. وهنا تسقط التحقيبات التقليدية الشكلانية المؤسسة على قيام أسر حاكمة وسقوط أخرى، ويصبح التحقيب الجديد دالا على تحولات حقيقية وليس على تغيرات ظاهرية. ذلك أن هذه التحولات تتعلق ببنية التاريخ نفسه؛ وهى - فى نظرنا - تتعلق بأنماط الإنتاج التى تصيغ البناء الطبقى، ومن خلال صراع الطبقات يولد التاريخ بأحداثه ووقائعه. فالبنية الاجتماعية تتعلق بالطبقات وليس بالاثنيات أو الطوائف، إذ تذوبان معا فى معمعمة الصراع وتفقد ان فعالياتهما فى تحريكه؛ وتتحولان إلى مظاهر وتجليات للصراع الطبقى ليس إلا. عندئذ يمكن الوقوف على العلاقات الصراعية بين الطبقات التى من خلالها يتشكل التاريخ بأحداثه ووقائعه؛ ومن ثم تصبح هذه الاحداث والوقائع محض تجليات للصراع الطبقى وليست سببا أو دافعا له.

عندئذ أيضا يمكن تفسير التاريخ السياسى والثقافى - بالمفهوم العام للثقافة - والوقوف على قوانين حركته وتطوره.

حصاد ذلك كله هو التنظير بعينه؛ إذ هو فى التحليل الأخير ثمرة عمليات فكرية منهجية متسلسلة ومتراتبة ومترتبة بعضها على البعض الآخر.

فالتنظير من ثم يمثل آخر مراحل التفكير بحيث لايمكن ولوج بابه بالقفز على المراحل السابقة المفضية إليه.

وبفضله يمكن معرفة الآليات الحاكمة لحركة التاريخ وصيرورته، أو بالأحرى الإمساك بتلابيب سلسلة الأسباب والعلل الكامنة وراء الحراك التاريخى، سواء فى تطوره أو نكوصه، وتتحول أكداس الوقائع والأحداث المتتابعة والمتتالية إلى مجموعة من الأحكام والقوانين التى تشكل التجليات والمظاهر؛ أو بالأحرى ينتقل الفكر التاريخى من مرحلة الوصف والعرض والسرد إلى مرحلة العلم البديهى، التى هى أسمى درجات التفكير، وبها يصل العلم إلى غايته القصوى. وفيما يتعلق بالتاريخ الإسلامى لم تتعد دراسته مرحلة العرض والوصف قديما وحديثا؛ وإن تجاوزهما بعض

المؤرخين النجباء؛ فولجوا باب تعليل الوقائع والاحداث فى حقبة بعينها وليس على المدى الطويل ونطاقها المكانى الشاسع. كما قدم البعض تفسيرات مختلفة تتعلق بالظواهر دون سبر الأغوار، تراوحت بين التيولوجيا والاثنولوجيا والبطولة الفردية فى معظم الأحيان.

أما السواد الأعظم من المؤرخين فقد قنعوا بالوصف والسرد لا أكثر؛ مبررين هذا النهج بأن مهمة المؤرخ لا تتجاوز التحقق من صحة الأخبار، أما التعليل والتأويل والتفسير والتنظير فلا ينجم عنهما إلا إضافة المزيد من الضبابية والتعقيد والغموض؛ بما يحول دون الوصول إلى الحقيقة الموضوعية المتعلقة بمصداقية الأخبار.

وليس من شك فى أن هذه المزاعم والدعاوى تفت فى قيمة عمل المؤرخ، وتحول دون تحقيق غايات علم التاريخ ومقاصده؛ ذلك أن علما دون تعليل علم ناقص؛ بل لا نجازف إذا قلنا إنه ليس بعلم أصلا؛ ذلك أن مهمة العالم الأولى هى استكناه الأسباب والعلل؛ ولاشك فى ان قانون العلية أو السببية يعد أهم قوانين العلم، بل هو الحد الفاصل بين العلم الحقيقى والمعرفة غير المحققة.

ولنا ان نتساءل: إذا تنصل المؤرخ من الاضطلاع بمهمة التعليل والتفسير بله التنظير إذا امكن؛ فلمن تناط تلك المهمة؟

إن هروب المؤرخ من الاضطلاع بهذه المهمة كفيل بتجريده من شرف هذه الوظيفة، وتحوله إلى مجرد «إخبارى» ليس إلا، كما أن قصر دور المؤرخ على التحقق من صحة الخبر فيما نرى دليل عجز وإفلاس، وينم عن عدم إعداد وتأهيل ليكون مؤرخا بحق.

أما عن تنظير التراث؛ فأمره أشق وأصعب، لكنه ليس مستحيلا إذ يتعلق التراث بمجالات معرفية متعددة اقتصادية واجتماعية وثقافية وعقدية واخلاقية وجمالية؛ رسمية وشعبية فى آن. وقد أبلى القدماء فى تحصيل معارفها أحسن البلاء، فلم يتركوا شاردة أو واردة إلا وقاربوها ودونوها وأودعوها فى كتب الطبقات والتراجم وأدب الرحلة وأدب السياسة وكتب الحديث، والفقه والنوازل والتفسير والقراءات والأحكام السلطانية وكتب الخراج والمال والأدب؛ نثرا أو شعرا ونقدا.. إلخ

فضلا عن العلوم الدنيوية بشتى فروعها. ومنها ما هو مادى يتعلق بالعمران؛ كالعمارة الدينية والدنيوية والفنون بشتى فروعها. ومنها ما هو

موروث شفاهى كالأدب الشعبى والامثال والحكم وطرائق الحياة من اعراف وعوائد وتقاليد وقيم أخلاقية وجمالية.. إلخ

تناول القدماء كل صنوف المعرفة وصنفوها وفهرسوها ودونوها فى مصنفات خاصة وموسوعات عامة. ولم يدخروا وسعا فى الكتابة عن تاريخها، وتبيان مدى ازدهارها أو انهيارها، أو أفول بعض موضوعاتها، ورصد ما استجد بصددها؛ بحيث أصبح مفهوم التراث أكبر وأوسع وأشمل من كونه مصطلحا مجردا، وغدا مؤشرا على كل إنجازات العقل والوجدان فى الماضى.

والحق أن المستشرقين قاموا بدور محمود وجهد مشكور فى الكشف عن الكثير من المظان التراثية، ونشروا منها ما نشروا، ودرسوها ودونوها فى مؤلفات وموسوعات تنطق شاهدا على الإسهام الحضارى للسلف فى بناء هرم الحضارة الإنسانية الأكبر.

ومن أسف ان الدارسين العرب والمسلمين لم يولوا هذا التراث الاهتمام الواجب، فتاريخ العلم عند العرب لم يكتب بعد، ولا تزال آلاف المخطوطات تنتظر من يحققها، كما أن التراث الشفاهى مهدد بالضياع برغم بعض الجهود المحدودة والمحمودة؛ وهى فى معظمها جهود أفراد فى تدوينه وتصنيفه.

لذلك يصبح الحديث عن تنظير التراث أمرا بعيد المنال؛ إذ يحتاج إلى إنجاز خطوات أولية تأسيسة لم تظهر بعد، وما أنجز فى هذا الصدد لا يعد دراسات وصفية مبتسرة لبعض جوانب العلم والفكر والثقافة.

وما يعنينا - بصدد مشروعنا هذا - محاولة تثمين إنجازات ثلة من الدارسين العرب المحدثين والمعاصرين المشتغلين بدراسة الفكر الإسلامى.

ومن أسف أن جل تلك الإنجازات ليست إلا تطفلا على الاستشراق، أو الاقتباس من مصنفات الدارسين العرب السابقين، كموسوعة المرحوم أحمد أمين على سبيل المثال. ومن أسف أيضا أن جل المشروعات التراثية المعاصرة ابتسرت مفهوم التراث فى بعض جوانبه الفكرية؛ كعلم الكلام والفلسفة والتصوف ليس إلا؛ وإن حاول البعض إضافة علوم اللغة والأدب على استحياء ، واسقط هؤلاء وأولئك التراث العلمى من حسابهم، فلم يؤرخوا للعلوم الطبيعية والرياضية إلا لماما.

ومع ذلك قفز بعض الدراسين على ذلك كله؛ وتصدوا لتنظير التراث الفكرى فى بعض جوانبه - كما أوضحنا - وجازفوا بإطلاق أحكام عامة

على التراث فى كليته وشموله، بل غامر البعض محاولا التنظير للعقل العربى تنظير مجردا، دون أن يدرسوا إنجازاته المعرفية الأساسية فى عمق وشمول؛ فظهرت مشروعات تراثية تنم عناوينها - مثل أزمة العقل العربى أو نقد العقل العربى، أو تجديد العقل العربى أو الثابت والمتحول فى الفكر العربى.. إلخ -عن مجازفات ومغامرات وانطباعات مجردة، أو تطبيقات لمناهج ورؤى وإديولوجيات، جرى اعتسافها دون القيام بمهام البحث والدرس المحقق والمعمق لمفردات التراث.

بديهى ألا تسفر هذه الجهود إلا عن أخطاء ومغالطات وأحكام قيمة مشتطة ومعزولة الصلة بمادة التراث أصلا. بديهى أيضا أن تختلف تلك الأحكام وتتضارب ما بين التمجيد والتنديد، وتضيع الحقائق وتغيب فى دخان «الأدلجة» والأهواء والمقاصد غير البريئة فى بعض الأحيان.

ويرجع هذ الشطط إلى قصور فى البحث والدرس من ناحية، وإلى اتباع منهجيات مستحدثة وبراقة لا تناسب موضوع الدرس وطبيعته من ناحية أخرى، فلطالما بهر هؤلاء الدارسون بالبنيوية والفينومينولوجيا والسميوطيقا وغيرها، واعتمدوها مناهج للتفسير والتنظير؛ فى حين تقتصر جدواها على التفكيك والتحليل ليس إلا.

وفى معظم الأحيان همشت «التاريخية» كخلفية أساسية وقاعدة ركنية لدراسة التراث، وإذ حاول البعض اعتمادها منهجا فلم يجد فى بضاعة المؤرخين ضالته، إذ إن خريطة معلمية للتاريخ الإسلامى لم تنجز بعد؛ فحاولوا الاضطلاع بدور المؤرخ والمفكر فى آن. وبديهى أن يكون الإخفاق نتيجة محتومة فيما يتعلق بالتاريخ على الأقل، إذ كيف يمكن لفكر بعينه أن يرصد تاريخ أمة يمتد إلى عشرة قرون ونيف من الزمان، وفى إطار جغرافى يضرب فى قارات ثلاث؟

لذلك كان الشطط فى الاحكام نتيجة حتمية. وترتب على ذلك - وهو الأخطر - أخطاء أفدح فى مجال دراسة الفكر، فما أسس على خطأ لا ينتج إلا أخطاء مركبة بل خطايا.

ولعل صعوبة وخطورة الاستناد إلى تاريخ مضبب فى دراسة الفكر كانت من أسباب عزوف بعض الدارسين الأمناء مع النفس ومع الموضوع فى آن عن محاولة تفسير الفكر الإسلامى بالتاريخ. وقد اعترف أحدهم بتلك الحقيقة فى نزاهة يحسد عليها.

لذلك وغيره؛ لجأ الكثيرون إلى اعتماد مناهج أخرى بديلة لدراسة

التراث الفكرى وتفسيره. منهم من اعتمد «البنيوية» فى هذا الصدد فلم تسفر جهوده إلا عن أخطاء تصل إلى حد الكبائر.

إذ عمد إلى اختيار نصوص بعينها مفككا إياها فى براعة يحسد عليها وحملها أكثر مما تحتمل ليستنبط منها أحكاما عامة على التراث الإسلامى بكليته، بل على العقل العربى المجرد الذى أنجز هذا التراث؛ وهى أحكام أحدثت دويا هائلا فى حينها، ثم انطفأت انطفاء النار بالماء فى النهاية.

اعتمد آخرون المنهج «الفينومينولوجى» طموحا إلى تنظير الفكر بالفكر؛ أى من خلال ظاهراته؛ ووفق نسبيا فى الوقوف على منحنيات التحول فيه والثبات.

لكن تنظير الفكر أخطر من مجرد وضع علامات فى مسار تطوره؛ إذ المهم فى التنظير التوصل إلى قوانين حاكمة لحركيته وصيرورته، وقادرة على تقديم إجابات شافية وبديهية عن كل التساؤلات؛ وهو أمر فوق طاقة المنهج المعتمد فى البحث والدرس.

خاض باحث آخر فى بحر التراث، متسلحا بمنهج يجمع بين البنيوية و«تحليل المضمون». والحق أنه تميز عن سابقيه بتوسيع دائرة مفهوم الفكر؛ فلم يقصره على علم الكلام والفلسفة، بل طفق يعالج سائر العلوم الدينية والكثير من «علوم الأوائل»؛ تأسيسا على حقيقة انطواء الفلسفة وجودها بالمفهوم اليونانى والإسلامى على علوم أخرى؛ كالطب والفلك والرياضيات والموسيقى. كما أضاف إلى ذلك كله التصوف والتاريخ.

الحق أيضا أنه بذل جهدا خارقا للعادة فى الاطلاع على أمهات المصادر وراح يحلل مضامينها فى دأب ومثابرة يحمد ويحسد عليهما. وقد وفق بالفعل فى تفكيك محتوى سائر المصادر التى أطلع عليها. لكن من آسف أنه بعد تجزئته الفكر وتشظيته وتذريته لم يقم بإعادة تركيبه؛ وهو أمر كان فى المتناول؛ إلا أنه عزف عن ذلك تاركا دررا تنتظر من ينظمها.

ثمة محاولة أخرى وأخيرة لمفكر كبير أنجز عشرات الكتب والرسائل والبحوث فى الفكر الإسلامى؛ تدور جميعا حول نقد التراث وانتقاد المشتغلين به من القدامى والمحدثين. والحق أنه أفلح فى «هدم الهدم» فى براعة يحسد عليها، كما نوه بالمنهج الملائم والقادر على إعادة بناء التراث وتأسيسه على قاعدة علمية صلبة؛ وهو منهج أطلق عليه «الاجتماعيات التطبيقية»؛ لكن من أسف أنه تقاعس عن إثبات جدوى هذا المنهج المختار

على صعيد الدرس والبحث التطبيقى؛ اللهم إلا فى بعض موضوعات منتقاة تتعلق بتفسير بعض سور القرآن الكريم، وبعض النصوص الهامة لبعض مفكرى الإسلام ليس إلا.

ومع ذلك تنم ظاهرة «المشروعات الكبرى» فى دراسة الفكر الإسلامى عن يقظة وصحوة لا يمكن جحودها، لكنها كانت صحوة «ظرفية» وموقوتة جرت لهدف غير معرفى. إذ لم يكن ظهورها جميعا إثر هزيمة يونيو ١٩٦٧ مصادفة عابرة؛ بل كانت محاولة بحث عن «الذات» فى التاريخ والتراث؛ بهدف تجاوز الانتكاسة من ناحية، والبحث عن طريق للنهضة من ناحية أخرى.

وفى ذلك دلالة على نبل الغاية والمقصد؛ لكن ذلك تم على حساب علمية الفكر وموضوعيته. على أن هذه الجهود جميعا - رغم انتقادها - لم تجر سدى، بل أسفرت عن الكثير من الجوانب الإيجابية؛ سواء فى النقد الذاتى من خلال التراث، أو فى الوقوف على الكثير من الحقائق المعرفية الصرفة.

وعندنا أن هذه النتائج الإيجابية كانت نتاج التعويل على التاريخ أصلا من قبل أصحابها؛ برغم القصور فى مجال معرفة التاريخ. ولا غرو فبعض هؤلاء الدارسين عولوا على المادية التاريخية بوعى واختيار.

كما أن البعض الآخر اعتمدها منهجا ورؤية فى دراساته الأولى، ثم ارتد عنها تحت تأثير انهيار الكتلة الشرقية والانبهار بالمناهج الغربية الحداثية ومع ذلك ظل وجودها وتأثيرها فى مخاييلهم بوعى أو بدونه. كما أن بعضا ثالثا كان ولايزال على قناعة بجدوى التاريخية فى البحث التراثى؛ لكنه لم يعول عليها لا لشىء إلا لأن المؤرخين لم يقدموا تأريخا علميا يمكن الإفادة منه أو الاستناد إليه.

ومهما يكن من أمر، فقد أفدنا من كل تلك الإنجازات بإيجابياتها وسلبياتها، وحسبنا الاسترشاد بتجارب أصحابها فى اختطاط منهجنا وصياغة رؤيتنا اللذين سنعول عليهما فى تنظير التاريخ أولا، ثم تفسير التراث فى ضوء التاريخ بعد ذلك ، أو بالأحرى القيام بدور «المؤرخ المفكر» فى الجمع بين التاريخ والفكر؛ من خلال قناعة لا يرقى إليها الشك فى العلاقة الجدلية بينهما.

المبحث الثانى

إشكالية المنهج والرؤية



وسمنا الحديث عن المنهج فى دراسة التاريخ والتراث بصفة «الإشكالية» عن عمد وقصد. فبرغم كون المنهج عمدة البحث وأساس الدرس وبناء عليه تتحدد النتائج، لا يزال موضوع جدال وسجال. وقد يكون هذا الجدل مفيدا أو مثمرا إذا ما توجه إلى النقد والنقد المنهجى على وجه التحديد؛ تمييزا له عما يجرى من سجال يستهدف تفضيل منهج على آخر وما يتبعه من دحض ونفى للمناهج المغايرة، إذ غاب عن فهم هؤلاء أن كل المناهج لا تخلو من فائدة، إذ هى حصاد معاركات فى البحث وتجارب فى الدرس تستهدف اكتشاف الطرق والوسائل التى يتذرع بها الباحث لتحقيق مقاصده؛ وهى معرفة الحقيقة.

ولا خلاف على أن النقد المنهجى الصحيح يزيد المنهجية إثراء؛ من حيث إتاحة إمكانية إعادة الفحص وتطوير المناهج المتداولة، بل واكتشاف أخرى اكثر فعالية وجدوى. ذلك أنه لا يوجد منهج بعينه يتسم بالثبات ويغلف بالقداسة؛ مع استمرار التطور المعرفى والتجريب المتواصل فى معاركة البحث والدرس.

إن الممارسة البحثية وحدها هى الكفيلة بإثبات جدوى كل منهج فى الحقل المعرفى الملائم، فما قد يكون نموذجيا ومعطاء فى مجال معرفى معين قد لا يكون كذلك فى مجال آخر. لذلك صدق من قال إن طبيعة الموضوع هى التى تفرز المنهج أو المناهج الملائمة لمعالجته. ولإخوان الصفا سبق فى هذا الحكم الصائب - المنسوب إلى فوكو - حين عولوا على الإفادة من كل المناهج المتاحة فى عصرهم؛ لكن بتوظيفها «حسب طبيعة الموجودات» على حد قولهم.

من هنا تبرز أهمية المنهجية فى دراسة التاريخ والتراث، وبدون اختيار ما يلائم منها موضوع الدراسة؛ تبقى المعارف خرساء، وإذا نطقت فلا تنطق إلا أخطاء. ولا أدل على ذلك من نسبة الازدهار المعرفى فى الغرب إلى التعويل على مناهج متطورة.

كما أن الازدهار المعرفى اثرى بدوره المنهجيات التقليدية؛ بل واسفر عن أخرى مستحدثة. لذلك اعتبر المؤرخون والمشتغلون بالعلوم الاجتماعية والإنسانيات المناهج علما قائما بذاته، كما عولوا على المناهج جميعا ودون مفاضلة فى حقول المعرفة المختلفة، ووظفوا فى دراسة الموضوع الواحد عددا مناسبا من المناهج بعضها تاريخى، والآخر نفسى، والثالث اجتماعى وهلم جرا.

ولما كان المفهوم العلمى للمنهج هو الطريق أو الطريقة إلى المعرفة؛ بما يتضمن من وسائل وقواعد وأدوات؛ فإن المنهج أو المناهج غير المناسبة لموضوع البحث لا تقود ألبتة إلى الحقائق، بل ربما أفضت إلى مزيد من التضبيب ونثر الغبار حولها. كما أن اتباع أكثر من باحث منهجا أو مناهج معينة لموضوع واحد، يفضى بالضرورة إلى نتائج موحدة. وهنا تسقط دعاوى المفلسين منهجيا بأن العلوم الاجتماعية والإنسانية تتعدد بصددها الآراء، وتتضارب الرؤى، وتختلف الأحكام؛ لاستحالة إخضاعها إلى طرائق البحث المنهجى الصارم؛ كما هو الحال بخصوص العلوم الطبيعية والرياضية. وتلك فى ظنى حجة واهية تنم عن عجز معرفى وفقر منهجى فى آن.

ونتيجة لذلك؛ تتعارض الآراء وتتضارب من جراء تدخل الأهواء والمصالح والإديولوجيات لتفت فى مصداقية الأحكام، ويصبح البحث والدرس محض عبث وعدمية؛ وهو ما يطبع جل الدراسات التاريخية والتراثية المعاصرة. وحتى الأكاديمية منها - لسوء إدراك حقيقى لمفهوم المنهج، أو للعجز عن استعماله - يجرى تقليص فوائد المنهج وجدواه فى الاقتصار على الشكليات؛ كعرض الاحداث وتوثيق المعلومات وعمل الحواشى وما شابه..!! عندئذ يبتسر المنهج إلى مجموعة من القواعد والتقنيات ليس إلا، ومن ثم تبتسر نتائج البحث - إذا جاز ان نعتبره كذلك - وتختزل فى مجموعة من المقولات المكرورة والمنقولة والمتواترة. ومع ذلك تغص مقدمات هذه الكتابات والرسائل العلمية متدنية المستوى بأحاديث ممجوجة عن منهجيات تقليدية أو مستحدثة؛ دون أدنى توظيف أولى لها، وإنما جرى ذكرها من باب التشدق والإيحاء بالدراية المزعومة ليس إلا.

لنحاول تقديم عرض نقدى للمناهج التقليدية والعصرية والحداثية فى دراسة التاريخ الإسلامى، وبعده لنظيرتها فى دراسة الفكرالإسلامى.

بخصوص مناهج المؤرخين؛ نعلم أن المؤرخين الرواد من أمثال الطبرى

والبلاذرى والمسعودى وابن قتيبة وغيرهم أصلوا مناهج دراسة التاريخ عندما أسسوا العلم خلال القرنين الثانى والثالث الهجريين، فابتكروا «النظام الحولى» فى ترتيب الأحداث، واتبعوا منهج المحدثين فى «الإسناد» وفى «الجرح والتعديل» بهدف التحقق من صدق الرواية. ونظرا لتجزئة الأحداث بترتيبها حوليا؛ عالجوا المشكلة بتناول موضوعات متكاملة مع مراعاة تسلسل الأخبار زمنيا، والتزموا الموضوعية إلى حد كبير. كما يعزى إلى المسعودى تخفيف سلسلة الإسناد التى طالت بتتابع الأعوام مع التحقق من صدق الرواية عن طريق تقديم دراسة فى مقدمة مؤلفاته عن الرواة ومدى مصداقيتهم قبل اعتماد رواياتهم؛ أو بالأحرى القيام بمهمة النقد المنهجى للمصادر كما يتبع حديثا.

وتعددت موضوعات الكتابة التاريخية لاتساع ثقافة المؤرخين؛ فكتبوا تواريخ عالمية؛ بالإضافة إلى التأريخ للأسرات الحاكمة والمدن ومشاهير الأعلام فى سائر جوانب المعرفة، بما يؤكد اتساع مفهوم التاريخ؛ ليشمل السياسة والحضارة فى آن، كما عولوا على شهادة العيان والمشافهة والمساءلة والوثائق الرسمية فى الحصول على المعلومات، ولم ينقلوا إلا عن الثقاة.

لذلك - وغيره- كانت نشأة علم التاريخ الإسلامى نشأة عملاقة تساير الازدهار المعرفى الذى شهدته «الصحوتين البرجوازيتين»؛ الاولى من منتصف القرن الثانى إلى منتصف القرن الثالث الهجريين، والثانية من منتصف القرن الرابع إلى منتصف القرن الخامس الهجريين.

بعد منتصف القرن الخامس إلى أوائل القرن العاشر الهجريين، تدهور علم التاريخ كسائر المعارف بدخولها عصر «الانحطاط» على حد تعبير ابن خلدون نتيجة المعطيات السلبية لسيادة نظام الإقطاع العسكرى، وتدهورت مكانة علم التاريخ فصنف كفن تابع للأدب، بل جرى التشكيك فى جدواه لتعبيره عن الكذب. وعمد المؤرخون إلى النقل عن السابقين حتى فى اخطائهم، وانتفت الموضوعية أو كادت؛ لكون معظم مؤرخى العصر «مؤرخى بلاط» أو مشتغلين بالدواوين؛ فانحازوا لذلك إلى الحكام.

فماذا عن المؤرخين المحدثين؟

ورث هؤلاء جل مثالب مؤرخى عصر الانحطاط؛ وإذ تتلمذ بعضهم على المستشرقين فقد أخذوا عنهم سلبياتهم أيضا.

فقد انشطر موضوع العلم إلى شطرين تعسفيين؛ أحدهما خاص بالتاريخ السياسى، والثانى يتعلق بالنظم والحضارة. كما ربطوا حقب التاريخ الإسلامى وعصوره بتحقيبات التاريخ الأوروبى من باب التقليد. واقتصر التاريخ فى الغالب الأعم على أخبار السياسة والحرب. وإذا عالج البعض التاريخ الاقتصادى؛ قصروه على المادة الوصفية المستقاة من كتب الجغرافيا والرحالة. أما التاريخ الاجتماعى، فتمحور حول تعداد عناصر السكان ومظاهر الحياة الاجتماعية؛ كالمأكل واللباس والعوائد والأعياد والمواسم وما شاكل. وغدا موضوع التاريخ الثقافى بعيدا عن تناول المؤرخين.

أما عن المصادر فاقتصرت على النقل من كتب القدامى دون نقد أو فحص يذكر، وما استمدوه من مناهج الاستشراق لا يتعدى التوثيق الشكلانى والحواشى المكررورة. وجرى الاعتماد أساسا على الحوليات السابقة مع إهمال مظان أخرى بالغة الأهمية؛ كالفقه وكتب الملل والنحل والطبقات وأدب السياسة وكتب الاحكام ونحوها؛ باعتبارها فى نظر معظمهم مصادر بعيدة الصلة بالتاريخ السياسى والعسكرى الذى أولوه جل الاهتمام.

على أن غلبة هذا الاتجاه وسيادته؛ لا يعنى عدم وجود مؤرخين أكفاء موسوعى الثقافة وعلى دراية تامة بمفهوم التاريخ والوعى التاريخى والإحاطة بالمناهج الموروثة والمستحدثة.

ومن جانبنا نشيد بظهور مدرسة من المؤرخين الشبان ينتشر تلامذتها فى أرجاء العالم العربى؛ أجادوا التأريخ موضوعا ومنهجا، تحليلا، وتعليلا وتفسيرا ورؤية ومقصدا. كما ننوه بجهود بعضهم فى اعتماد منهجيات مستحدثة مستمدة من مناهج العلوم الأخرى؛ كالإحصاء والاقتصاد والاجتماع والانثربولوجيا والأركيولوجيا وعلم النفس وغيرها. ويشرفنا أن نذكر من أسماء هؤلاء إبراهيم القادرى وهاشم العلوى وأحمد الطاهرى ومحمد تضغوت وأحمد المحمودى وعبدالإله بلمليح وبوبه مجانى وعمر الشبراوى وناريمان عبد الكريم، وغيرهم كثيرون، أبلو بلاء حسنا، وشكلوا ريادة فى مجال التأريخ الاقتصادى والاجتماعى والثقافى. لكن أين هؤلاء من الكثرة الغلابة التى ابتليت بها الجامعات العربية والجامعات الدينية كالأزهر والمستنصرية والزيتونة والقرويين ونحوها.؟

هذا بخصوص المنهج. أما عن الرؤية؛ فبرغم غلبة الرؤية الدينية على

المؤرخين الرواد إلا أن الكثيرين نظروا إلى التاريخ باعتباره فعاليات بشرية خاضعة للتعليل والتفسير الموضوعى الوضعانى. نلتمس ذلك على سبيل المثال عند ابن قتيبة الذى فسر تاريخ صدر الإسلام من خلال السياسة لا الدين، والمسعودى الذى ارتاد حقل الانثرويولوجيا الثقافية التى تطورت بفضل جهود البيرونى وصاعد الأندلسى. وعند مسكويه نقف على إرهاصات رؤية مادية حين أولى الاقتصاد جل الاهتمام؛ مفسرا به أحداث السياسة والحرب ونحوها.

بل ولج بعضهم باب «فلسفة التاريخ»؛ كما هو حال المسعودى وحمزة الأصفهانى على سبيل المثال.

كما غلبت النزعة العقلانية والتجريبية فى كتابات مشاهير مؤرخى العصر حتى فى صياغة عناوين مؤلفاتهم؛ كما هو حال البيرونى فى كتاب «كشف مما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو منرذولة» ومسكويه الذى اتخذ لتاريخه عنوان «تجارب الأمم».

وفى عصر الانحطاط؛ إنتكس التاريخ تعليلا وتأويلا. فقد غلبت الغيبية التيولوجية فى التعليل باعتبار التاريخ من صنع العناية الإلهية، ورد مؤرخو المتصوفة أسباب الأحداث إلى كرامات «الاقطاب»، وانتظر مؤرخو السنة تغيير الأحوال بظهور مجدد يأتى على رأس كل مائة عام، أما الشيعة فقد عولوا على ظهور «المهدى المنتظر». وأقر الجميع بارتباط البشر بحركة الأفلاك والكواكب، ناهيك عن الخرافات والأساطير التى شاعت فى تواريخ هذا العصر.

أما عن المؤرخين العرب المعاصرين؛ فقد ورث معظمهم هذه الرؤى المضببة ولو بصورة أقل عن السلف الذين اعتبروه «صالحا» فى كل الأحوال. ولا غرو، فقد تزايدت أعداد مصنفات تشى عناوينها بغلبة الرؤية الدينية مثل «التفسير القرآنى للتاريخ»، وأخرى تتحدث عن «البطل التاريخى» المناط بتحريك التاريخ وصناعته؛ كما هو حال «العبقريات».

وفى أحسن الأحوال تأثر المؤرخون بالاستشراق فى صياغة رؤاهم التى تتمحور حول الإثنية الشعوبية والإقليمية والطائفية، كما تأثر بعضهم بمناهج «الفيلولوجيا» و «اللسانيات»، والتعويل على «المعاجم»؛ وكلها لا تقيم وزنا للتعليل أو التفسير.

وعند مؤرخى المعاهد الدينية تسود نزعة الاستسلام للمشيئة الإلهية

والعناية الربانية التى تغيب النظرة النقدية والرؤية الوضعانية تماما، والتسليم بالأمر الواقع تسليما قدريا، على أساس أنه ليس فى الإمكان ابدع مما كان.

ومع ذلك لانعـــدم وجـــود ثلة من المؤرخين النابهين الذين تأثروا بالاستشراق الشرقى، فعولوا على الرؤية المادية الجدلية فى تفسير التاريخ الإسلامى. بدأت هذه الرؤية تطل فى استحياء فى كتابات طه حسين وأحمد أمين، من منطلق علميتها وفعاليتها وجدواها، وليس من قبيل «التأدلج» بالماركسية. ومع التجربة الناصرية فى الستينات ولدت رؤية مماثلة - لكن مراهقة- تفسر بعض موضوعات التاريخ الإسلامى تفسيرا ماديا تاريخيا. على أن محاولات أصحابها كانت انتقائية من حيث اختيار موضوعات بعينها كحركتى الزنج والقرامطة - واعتساف تطويعها للمنهج المادى والرؤية الاجتماعية الصراعية. وكان صدور كتاب «اليمين واليسار فى الإسلام» بداية فى هذا الصدد صادفها التوفيق حينا، وعدمه حينا آخر.

إنتكست هذه الرؤية بانتكاس الناصرية، وبدأت المنهجيات الرأسمالية الحداثية تغزو عقول بعض المؤرخين لتضع حدا للتأويل والتفسير؛ لا لشىء إلا لكونها اعجز عن أن تؤول أو تفسر. إذ تتمحور حول التحليل والتفكيك، وتناهض الرؤى الشمولية بقصد أو بدونه. ومع ذلك لا نعدم تواجد نفر من الدارسين جلهم من تلامذتنا اعتمدوا فى تواريخهم المادية التاريخية منهجا فى التفسير، وطعموها ببعض النظريات التأويلية المجددة للماركسية كالغرامشية والألتوسرية وأفكار مدرسة الحوليات ومدرسة فرانكفورت، كما انفتحت على مناهج أخرى طورت رؤاها، كالمنهج الفرويدى المطعم بالتاريخية والنزعة النقدية، وأفكار فوكو فى تجديد البنيوية بزخم تاريخانى؛ وأفادوا من ذلك كله فى تجديد مناهجهم وصياغة رؤاهم.

والأخطر من ذلك والأهم، هو العودة إلى المصنفات التاريخية الإسلامية نفسها، قراءة ومسحا وجردا، بهدف الوقوف على مادة مرجعية كانت مهمشة برغم أهميتها القصوى؛ ككتب الحرف والصناعات والفقه والنوازل وكتب الديارات، وحتى كتب الطبيخ وكتب الريافة وغيرها، وأفادوا منها من زاويتين؛ الاولى: استخلاص معلومات جد هامة جرى توظيفها فى ترسيخ المفاهيم ونحت المصطلحات فى المجال الاقتصادى والاجتماعى؛ فكانت عدتهم فى تقديم رؤى علمية دعمت تعويلهم على

المنهج المادى الجدلى التاريخى كمناط للتفسير. والفائدة الثانية تتعلق بإثراء الجانب النظرى فى المادية التاريخية من خلال تطبيقها على مجتمعات كانت مهمشة ومشوشة فى منظور رواد «الماركسيولوجى».

بفضل هؤلاء انتقل التأريخ للعالم الإسلامى نقلة نوعية خلال العقود الثلاثة الأخيرة، وأصبحت إنجازاتهم نموذجا يحتذى حتى من قبل زملائهم الكلاسيكيين.

تلك صورة موجزة عن مناهج ورؤى دارسى التاريخ الإسلامى، فماذا عن مناهج ورؤى دارسى الفكر الإسلامى؟

صنف القدماء فى كل جوانب الفكر سواء ما تعلق بالعلوم الدينية أو الدنيوية أو اللغوية فضلا عن الإبداع الأدبى نثرا وشعرا ونقدا.

وفى مجال العلوم الدينية، جرت الإفادة من منطق أرسطو فى طور تأسيسها، ثم ازدهرت بفضل معطيات «الصحوتين البرجوازيتين» وما تمخض عنهما من ذيوع روح التسامح، وتعاظم الرحلة فى طلب العلم وتأسيس المكتبات العامة والخاصة. وأسفر ذلك كله - وغيره- فى تأصيل مناهج بحثها ودرسها. ففى علوم القرآن - من تفسير وقراءات - استقرت أصولها وتعددت مناهجها لتجمع بين النقل والعقل أو الرواية والدراية، وفى علم الحديث توصل العلماء إلى منهج «الإسناد»، فضلا عن منهج «الجرح والتعديل»، وفى الفقة أسس الإمام الشافعى منهجه الأصولى الذى حل محل القياس الأرسطى وأصبح الاستنباط أحد مقومات الاجتهاد عند الفقهاء.

أما علم الكلام؛ فقد اعتمد رواده على مناهج الجدل والمساجلة، فضلا عن المنطق بكل أدواته وقواعده.

وفى العلوم الطبيعية، أبدع العلماء المسلمون «المنهج التجريبى» بفضل البيرونى، الذى كان أول من تحدث عن «القانون» العلمى، وابن سينا والحسن بن الهيثم وغيرهما.

كما جرى توظيف المنطق فى وضع أصول علوم اللغة، وأبدع العلماء نظريات فى النقد الفنى، وأصلوا شروطا وقواعد لقياس البلاغة والبيان. لكن هذا الإبداع المنهجى تدهور منذ منتصف القرن الخامس الهجرى؛ بفعل تأثير سيادة نمط الإقطاع العسكرى؛ فزوى الإبداع والابتكار ليسود «التقليد» والاجترار.

أما عن حركة الاستشراق، فبرغم إيجابياتها في الكشف عن مظان التراث ونشره وتحقيقه؛ كرس المستشرقون مناهج عقيمة فى دراسة الفكر الإسلامى. منها على سبيل المثال منهج «التأثر والتأثير» بهدف ربط الإبداع الإسلامى بأصول يونانية، كما عولوا على «فقه اللغة» ومناهج الإثنولوجيا واللسانيات؛ وكلها مناهج تجزيئية أو فردانية تعزل إنتاج المبدع عن ظاهرة الإبداع فى عموميتها؛ بل تصادر على الإبداع فى حد ذاته، وتعتبره تقليدا ونسخا للنموذج اليونانى.

ومن أسف ان جل دراسات العرب المحدثين تأثرت بمناهج الاستشراق تأثر التابع بالمتبوع. وإذ شذ البعض عن القاعدة، فقد صححوا الخطأ بما هو أفدح. يتجلى ذلك فى نتاج دارسى المعاهد والمؤسسات الدينية الذين رفضوا تقليد «الغير» واستبدلوه بتقليد «السلف». ومن أسف أنهم رفضوا بل كفروا أحيانا أصحاب الاتجاهات العقلانية من القدامى كالمعتزلة وإخوان الصفا، ومجدوا إلى حد التقديس أصحاب الاتجاهات النصية والغيبية؛ كالأشعرى والغزالى وابن تيمية على سبيل المثال. على أن الصورة لم تكن عامة فى القتامة؛ إذ وجد دارسون أفادوا من مناهج القدامى، كذا من المناهج الغربية ووفقوا بين الموروث والوافد، وانكبوا على البحث والدرس فى دأب وإخلاص. وأنجز بعضهم موسوعات تؤرخ للفكر الإسلامى تأريخا رصينا؛ كما هو الحال بالنسبة لأعمال المرحوم أحمد أمين وتلامذته؛ الذين أفادوا من مناهج علم الاجتماع وعلم النفس؛ وحتى من المنهج المادى الجدلى التاريخى. ومع حلول التجربة الناصرية تعاظم الأخذ بالمنهج الأخير وانجزت دراسات عديدة عن «سوسيولوجيا الفكر» و«سوسيولوجيا الأدب» وهلم جرا.

ومع انتكاس هذه التجربة بهزيمة يونيو ١٩٦٧؛ بدأت صحوة تراثية كبرى؛ تستهدف تجاوز الأزمة من خلال البحث عن الهوية؛ وذلك بالتنقيب فى تراث السلف بحثا عن الجذور، وأنجزت فى هذا الصدد عدة مشروعات تراوحت بين التوفيق والإخفاق.

ذلك أن بعض أصحاب هذه المشروعات حاولوا دراسة الفكر الإسلامي وفق المنهج «المادى الجدلى التاريخى»؛ دون معرفة بأوليات وأبجديات التاريخ الإسلامى. لذلك أسست دراساتهم على قواعد خاطئة؛ فكانت نتائجها خاطئة بالضرورة. وإن كان من الإنصاف الإشارة إلى أن أحد هؤلاء الدراسين - المرحوم حسين مروة - أخذ على كاهله مهمة دراسة

التاريخ الإسلامى فى دأب واجتهاد قبل أن يعول عليه فى دراسة الفكر، ووفق إلى حد كبير فيما أنجز من دراسات. إلا أنه للأسف اختزل الفكر الإسلامى فى علم الكلام والفلسفة والتصوف ليس إلا. ومن أسف أيضا أن العمر لم يتح له إتمام مشروعه؛ فتوقف فى بحثه عند منتصف القرن الرابع الهجرى.

كما يحمد لأحد كبار الدارسين - أدوينس - إشادته بالمنهج المادى الجدلى التاريخى، لكنه عدل عن اعتماده فى مشروعه معترفا بعدم إحاطته بقواعد هذا المنهج وعدم امتلاكه أدواته، كذا لقناعته بأن التاريخ الإسلامى لم يدرس درسا علميا رصينا يؤهله للاستناد إليه فى دراسة الفكر.

لذلك اختار المنهج «الفينومينولوجى» بديلا، ووفق بحق فى تحديد منعطفات التحول ومنحنيات الثبات فى مسيرة الأدب العربى، مع إشارات عابرة لبعض موضوعات الفكر الإسلامى ليس إلا.

وعول بعض الدراسين - مثل نصر حامد ابو زيد - على المنهج «السميوطيقى» فى دراسة بعض موضوعات الفكر الإسلامى - خصوصا فى مجال علوم القرآن - إلى جانب «المناهج الألسنية»، وتوصل إلى نتائج هامة، أثارت ضده صيحات الاتهام بالكفر. على أن هذه المناهج جد مفيدة فى مجال تحليل النصوص والمصطلحات، أى فى قراءة دلالات النص وليس موضوع البحث، كله.

كما أن المناهج الألسنية تعتمد أساسا على المعاجم اللغوية للكشف عن معانى الالفاظ والمصطلحات أيضا. ومعلوم أن هذه المعاجم تفسر المعانى والدلالات المتنوعة للألفاظ والمصطلحات إلى حين وضعها. ومعلوم أن اللغة تتطور حسب معطيات الزمان والمكان؛ بحيث لا نستطيع التعويل على معنى لفظ أو مصطلح إلا بتتبع تطور هذا المعنى فى سياقه التاريخى.

لذلك كانت هذه المناهج أعجز عن أن تناط وحدها بالتوصل إلى معرفة شاملة لموضوع الدرس. ناهيك عن دراسة هذا الموضوع خلال إطار زمانى ممتد.

على أن معظم المهتمين بدراسة التراث أخذوا بمناهج «البنيوية» الوظيفية أو التفكيكية أو التوليدية، أو الجمع بينها جميعا فى دراسة الفكر الإسلامى. وبغض النظر عما إذا كانت هذه المناهج إبداعا غربيا أو

موروثا منهجيا سبق إليه علماء اللغة والنقد أمثال قدامه بن جعفر وعبدالقاهر الجرجانى؛ فالثابت أنها تفيد فى تحليل النصوص الإبداعية ليس إلا وإذا كان لها ثمة جدوى فى مجال دراسة الفكر الإسلامى؛ فلا تتعد تحليل النصوص مستقلة عن الموضوع. لكنها أعجز ما تكون عن تقديم دراسة شافية لموضوع متكامل وعلى مدار زمانى ممتد.

وإذ لاحظ بعض منظريها هذه الازمة فحاولوا دعمها بالتاريخية؛ إلا أن جدواها - فى التحليل الأخير - ظل محدودا. وحسبها قصورا أنها تعزل النص المدروس عن أية نصوص أخرى سابقة لصاحب النص ذاته أو اللاحقة عليه، كذا عزله عن السياق الفكرى والمعرفى العام سابقا ولاحقا بدعوى الموضوعية.

لذلك خبا بريقها وتنصل منها حتى كبار من أبدعوها؛ ومع ذلك تهافت عليها الكثيرون من الدارسين العرب المعاصرين واصطفوها منهجا لدراسة الفكر العربى فى عموميته وشموله وتاريخيته؛ من باب التشدق بالحداثة والعصرية. وكانت النتيجة مخيبة للآمال بطبيعة الحال؛ فلم تتعد إطلاق احكام مجلجلة صاخبة عن «العقل العربى» مجردا عن نتاجه ثبت هزالها وتهافتها؛ من قبل الكثير من المفكرين التراثيين وناقدى الفكر فى آن.

ومن الغرابة بمكان أنه رغم اشهار إفلاس البنيوية إعتمدها مفكر كبير هو الصديق حسن حنفى منهجا فى مشروع ضخم يربو على أكثر من عشرين مجلدا حتى الآن؛ خصوصا فى دراسة طور الإبداع فى الفكر الإسلامى- برغم إيمانه وحرصه على اثبات ذلك عدة مرات فى مشروعه بجدوى التاريخية فى دراسة التراث.

وإذ يحمد للباحث تميز مشروعه عن سواه من حيث التصدى لكل موضوعات الفكر الإسلامى من علوم دينية ودنيوية فى آن فيؤخذ؛ عليه اعتماد منهج قاصر حتى فى معالجة نص واحد.

ويبدو أن حسن حنفى أدرك ذلك بعد أن كان قد تخلى عن المنهج الفينومينولوجى المطعم بشىء من التاريخية - والذى اعتمده فى الطور السابق من المشروع. فعول على دعم منهجه البنيوى بمنهج آخر أطلق عليه منهج «تحليل المضمون». وبغض النظر عما إذا كان المنهج المزعوم منهجا مستقلا أو كونه أداة منهجية يعتمدها كل الدراسين رغم اختلاف مناهجهم؛ فالثابت أن المنهجين معا لم يؤتيا أكلهما فى مجال الدرس التطبيقى.

إذ لم تسفر جهود الباحث -وهى جهود جبارة - إلا عن تفريغ لمحتوى كتب التراث التى اعتمد عليها - وما أكثرها - مفككا إياها إلى حشد هائل من الافكار المستقلة حسب «تحليل المضمون» واضعا فى اعتباره - تأثرا بالبنيوية - قطع الصلة بين كل كتاب وبين غيره حتى لو كان للمؤلف نفسه.

ولم يقم بأدنى جهد فى نظم هذه الأفكار فى منظومات اللهم إلا تعليقات مكرورة عما إذا كانت فكرة ما و افدة من «الآخر» أو موروثة عن «السابق»، فضلا عن تقديم إحصاءات مضنية عديمة القيمة لأسماء الأعلام وبلدانهم لتمييز الوافد عن الموروث وغدا النتاج النهائى للعمل الشاق المضنى وللجهد الجبار الذى بذله الباحث مجرد كم من أفكار متناثرة ومبعثرة تنتظر من يعيد تركيبها دون طائل..!!

ولايشى هذا القصور بتشكيك فى شخص الباحث فهو مفكر كبير ذو ثقافة موسوعية تحيط بالتراثين الإسلامى والغربى فى آن. بقدر ما يشكك فى اعتماده منهجين عاجزين عن مجرد تقديم عرض وصفى للأفكار، ناهيك عن العجز التام فى ولوج باب التعليل والتأويل، التفسير والتنظير.

فماذا عن رؤى القدامى والمحدثين بصدد الفكر الإسلامى؟

لن نقدم ما يروى ظمأ القارىء فى هذا الصدد؛ لا لشىء إلا لأن القدماء لم يلجوا آفاق التفسير والتنظير إلا لماما، بحكم كونهم منتجى الفكر أصلا وحسبهم تغطية كل، جوانبه كما أن مناهج المحدثين كما أثبتنا من قبل أعجز من الاضطلاع بهذه المهمة الشاقة.

ومع ذلك لا نعدم وجود آراء وتصورات أولية عند القدماء؛ وكلها منبثقة إما من حقل التخصص أو من الانتماء المذهبى أو من درجة الثقافة أو من كل هذه العوامل مجتمعة.

ففى مجال التفسير؛ وجدت تفسيرات للقرآن الكريم تعول على اللغة ودلالاتها، فقدم أصحابها ما عرف باسم التفسير اللغوى. كما وجد من المفسرين من عول على تأويلات الصحابة والتابعين فعرفوا لذلك بأصحاب التفسير النقلى. ومنهم من اعتمد العقل والتأويل كما هوحال مفسرى المعتزلة وعلى رأسهم الزمخشرى الذى قدم ما عرف باسم التفسير العقلى. كما وجد عند القدماء من حاول ربط الأيات بأسباب

النزول، ومن حاول معتسفا تحميل آيات القرآن أكثر مما تحتمل؛ كما يجرى الآن فربط بينها وبين الإنجازات العملية فى مجال الطبيعيات.. وهلم جرا.

وفى مجال الفقه تعددت الاتجاهات حسب موقف الفقهاء من الاجتهاد عموماوالقياس خصوصا. فالفقه المالكى يميل إلى المحافظة ويعتمد القياس فى نطاق محدود، وفقة ابن حنبل يغلق باب الاجتهاد تماما، وفقه أبى حنيفة يفتحه على مصراعيه، أما الشافعى فقد تركه مواربا؛ وإن تميز عن الجميع بإبداع علم «اصول الفقه»؛ وهو مفخرة للعقل الإسلامى المبدع فى كل العصور. نفس الشىء يقال عن الفقه الظاهرى الذى يتشبث بالنصية، لكن بفضل ابن حزم جرى تنظيره وفق منطق إسلامى يناطح منطق ارسطو.

وفى علم الكلام، وجد اتجاهان؛ أولهما اعتزالى عقلانى تأويلى علىّ وثانيها اشعرى نصى لايقيم وزنا للعقل إلا فى برهنة النص.

وفى مجال الفلسفة، تأثر فلاسفة الإسلام بالفلسفة اليونانية عموما وبأفلاطون وأرسطو على وجه الخصوص، كذا بالأفلاطونية المحدثة. ومع ذلك أبدعوا حين صاغوا منظوماتهم الفلسفية من واقع المجتمعات العربية الإسلامية، تاريخا وثقافة؛ كما هو الحال عند الفارابى وابن رشد على وجه الخصوص.

وفى مجال التصوف؛ وجد تياران أحدهما سنى يعول علي العبادة والنسك طريقا للكشف، وآخر شيعى عرفانى يجعل المعرفة عبادة فى حد ذاتها؛ توصل إلى المشاهدة والعيان والكشف.

وفى العلوم الطبيعية؛ كان إبداع المنهج التجريبى سببا لازدهار المعارف عموما طبيعية واجتماعية وإنسانية؛ وحتى المعارف الدينية فى بعض الأحيان.

وفى مجال علوم اللغة والأدب؛ قام العلماء بدور محمود فى تقعيد وتأصيل معارفها، كما أبدعوا نظريات فى اللغة والنقد الفنى يمكن أن تقارن فى بعض جوانبها بنظيرتها الغربية المعاصرة.

على أنه فى عصور الانحطاط وبتأثير من المعطيات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية السلبية؛ قضى تماما على الإبداع والابتكار، وغدا النقل والتقليد مصدرا للمعرفة، والشروح والحواشى والملخصات صورة لها.

وفى العصور الحديثة؛ قدم الاستشراق نموذجه الجامع بين الإيجاب والسلب فى مجال المناهج، كما أوضحنا سلفا. وبديهى ان تصاغ رؤى المستشرقين للفكر الإسلامى وفقهه، إذ نتيجة الاخذ بمنهج «التأثر والتأثير» حكم جل المستشرقين على الفكر العربى عموما بالتقليد والمحاكاة للنموذج اليونانى. بل اعتبر بعضهم هذه المحاكاة مسخا للأصل. وان شذت طائفة منهم فاعتبروا الفكر الإسلامى حلقة أساسية بين فكر اليونان والفكر الغربى الحديث والمعاصر؛ بل منهم من عزى النهضة الأوروبية إلى علم وفكر المسلمين.

وتنوعت رؤى المستشرقين للفكر الإسلامى بصدد التفسير، فمنهم من اعتمد الروحانية «النسمية» طابعا لهذا الفكر، ومنهم من رده إلى طبقة الكتاب، ومنهم من عول على الإثنية والعرق، فعزى الفكر الإسلامى فى مجمله إلى الفرس، وقليل من قال بالتفسير الاجتماعى؛ فاعتبر العلم والفكر الإسلامى انجازا للطبقة البرجوازية وشريحتها التجارية على نحو خاص.

وبديهى أن يتأثر قطاع عريض من الدارسين برؤى السابقين من القدماء والمستشرقين. فأصحاب الاتجاهات الدينية المحافظة يرفضون التراث فى مجمله، باستثناء إنجازات النصيين؛ كالاشعرى والغزالى وابن تيمية ومن لف لفهم.

والمتطرفون منهم لا يعترفون بأى معرفة إلا ما تعلق بالعلوم الشرعية. وحسبنا أن الكثير من المعاهد والمؤسسات العلمية العربية لا تزال تحرم دراسة الفلسفة، وتجرم المشتغلين بها إلى الآن.

اما المستنيرون من الباحثين من الجيل الأسبق - كطه حسين وأحمد أمين وأمين الخولى ومصطفى عبد الرازق وعبد المتعال الصعيدى وغيرهم- فقد انحازوا للعقلانية التراثية، وربطوا بين رؤاهم ورؤى الحداثة الغربية فى عصرهم، دونما تقليد أو محاكاة؛ لذلك أبدعوا فى تقديم رؤى تقدم الفكر الإسلامى فى إطاره الموضوعى الصحيح.

اما أصحاب المشروعات التراثية المعاصرة؛ فيمكن تصنيفهم صنفين؛ أحدهما يعتمد الرؤية الماركسية للفكر باعتباره انعكاسا للبنى الاجتماعية التى هى بدورها تعبير عن واقع اقتصادى، لكن من أسف أن بعضهم انزلق إلى أحكام عامة مطلقة وخاطئة لعدم الإحاطة بالمنهج المادى الجدلى من ناحية، وللقصور فى معارفهم التاريخية من أخرى.

أما الصنف الآخر؛ فبرغم ما بذلوا من جهود وما أنجزوا من مشاريع تراثية ضخمة، لم يوفقوا حين ولجوا باب التفسير والتنظير استنادا إلى مناهج - سبقت الإشارة إليها ونقدها - تجزيئية غير ملائمة للتفسير اصلا، لذلك ما كان بوسعهم إلا إطلاق أحكام تتسم بالذاتية والنرجسية أحيانا ليس لها ادنى صلة بالفكر الإسلامى الذى تصدوا لبحثه ودرسه. كذا لان معظمهم لم يدرس هذا الفكر فى عموميته وشموله؛ إنما اكتفوا ببعض المعارف الكلامية والفلسفية خاصة واللغوية فى بعض الاحيان. فكيف والأمر هكذا يسوغ للدارسين حق إطلاق أحكام عامة أصلا؟

تلك هى صورة موجزة عن مناهج ورؤى دارسى الفكر الإسلامى على مدار التاريخ الإسلامى وحتى عصرنا هذا. فماذا عن منهجنا ورؤيتنا بخصوص دراسة الموضوع ذاته؟

برغم إفرادنا مقدمة مطولة فى الجزء الاول من المشروع، كذا عروجنا على التعريف بمنهجنا ورؤيتنا الخاصة فى مقدمات الأجزاء التالية، وفى مداخل المباحث، لا مانع من إضافة بعض الملاحظات المفيدة بعد إتمام المشروع.

ولنا فى هذا الصدد عدة ملاحظات هى:

أولا: أن عملنا يختلف منهجيا عن كل الإنجازات السابقة من حيث كون صاحبه مؤرخا أصلا، إلى جانب رؤيته الخاصة التى ترى فى الفكر موضوعا من موضوعات التاريخ.

ثانيا: أن الجمع بين مهام المؤرخ ومهام دارس الفكر إجدى بأن يثرى الموضوعين معا، ويتيح إمكانية التفسير بدرجة من الأمان والثقة؛ بله التنظير ولا يتأتى هذا التنظير عن طريق التأمل الانطباعى أو الاجتهاد الشخصى أو المجازفة والمغامرة غير المحسوبة؛ بل يجىء تحصيل حاصل. إذ يمكن عن طريق الفكر إضاءة بعض جوانب التاريخ المضببه لنقص فى المعلومات - وملأ الثغرات الفارغة انطلاقا من قناعة بالصلة العضوية والجدلية بين التاريخ والفكر. كما يمكن تفسير - الفكر على هذا النمط - بالتاريخ تفسيرا مأمونا دونما اعتساف.

ثالثا: أن اتباع هذا المنهج يتيح ثراء معرفيا عريضا نتيجة الاطلاع على مادة غزيرة ومتنوعة؛ تؤهل للاستناد إليها فى محاولة تقديم تنظير مستمد من معرفة موسوعية تغطى كل جوانب التاريخ وسائر معارف

الفكر، وهو أمر جد شاق يفوق قدرة باحث بعينه، بل يحتاج إلى جهود جماعية دؤوبة ومخلصة فى آن.

رابعا: تأسيسا على هذه الحقيقة قضينا ما يقارب ثلاثين حولا فى اعتكاف «رهبانى» بغية الوصول إلى فهم حقيقى منزه عن أى غرض أو هوى حتى لو كان معرفيا. لقد كان القصد أولا وأخيرا محاولة فهم للتاريخ والتراث ليس إلا، جرى تقديمه كتجربة ذاتية عساها أن تفيد من ينشد الإفادة.

لذلك تسنى لنا - أكثر من غيرنا الاطلاع على ما أمكن من المصادر الأصلية، والإفادة من جهود سائر دارسى الفكر والتاريخ قناعة؛ بأنه لا مجهود دون فائدة حتى لو كانت سلبية. إذ بالوقوف على الأخطاء يمكن تحاشيها واختطاط نهج الصواب، لذلك نأخذ على أصحاب المشروعات التراثية الكبرى بدءهم من «درجة الصفر المنهجى» غافلين أو متغافلين عن جهود السابقين؛ وفق تصور خاطىء يحكم على هذه الجهود بالعدمية.

كذا أفدنا من جهود تلامذتنا - وما أكثرهم على امتداد العالم العربى المعاصر فيما أنجزوا من أطروحات علمية حرصنا على اختيار موضوعاتها وتوجيهها لبحث الجوانب المعتمة فى التاريخ، والجوانب الإشكالية فى التراث. والحق أنهم أبدعوا فيما درسوا وأنجزوا باعتراف كبار المؤرخين والمفكرين.

أفدنا من أطروحات هؤلاء جميعا - ومن أخرى - كان لنا شرف المشاركة فى مناقشتها وتقويمها.

كما أتاح لنا الاشتراك فى أعمال اللجان العلمية للترقية، الاطلاع على دراسات وبحوث اعتمدت على مادة تاريخية أصلية هامة - وكانت مهملة من قبل - ودراسات معاصرة لمؤرخين عرب وأجانب قدمت آخر ما توصل اليه البحث المعاصر لتاريخ الإسلام وتراثه.

أفدنا من جهود هؤلاء وأولئك؛ بعد اعتمادها كمادة أولية أعملنا فيها النظر والفحص والنقد والتمحيص.

خامسا: على أن الاطلاع على هذه المعارف جميعا لم يخل من صعوبات واشكاليات؛ فالتواريخ القديمة رغم وفرتها، كثير منها لا يزال مفقودا أو مستورا؛ إذ لعبت الصراعات المذهبية والغزوات الأجنبية دورا مخربا فى هذا الصدد.

كما أن هذه الكتابات الكلاسيكية غير بريئة فى الغالب الأعم؛ إذ هى ملفومة بمعطيات الاحن السياسية والمحن الطائفية. ناهيك عن كون الكثير منها كتب بأوامر من الحكام أو قدم اليهم خوفا أو طمعا، أو هما معا.

لذلك وجب نقدها وتمحيصها قبل الاستناد إليها والاعتماد عليها.

اما عن مصادر التراث الفكرى فالأمر؛ فيها أصعب وانكى. ذلك ان تناولنا لموضوع الفكر لا يقتصر فقط على ما تعلق منه بعلم الكلام والفلسفة فحسب - كما هو حال غالبية أصحاب المشروعات التراثية - بل يجمع معهما سائر أصناف العلوم الدينية، كذا كل العلوم الطبيعية والرياضية، فضلا عن علوم اللغة والأدب، بل وحتى العمارة والفنون.

كما استهدفت خطتنا تغطية هذه العلوم والآداب والفنون فى نطاق جغرافى شاسع يشمل كل أقاليم «دار الاسلام» من التركستان شرقا إلى المحيط الاطلنطى غربا. هذا فضلا عن تناولها فى سائر عصور التاريخ الإسلامى أى خلال زمن ينيف على عشرة قرون.

وإذا ما علمنا كثرة ما صنف وألف فى هذه المجالات جميعا وتعويلنا على المصادر بصورة أساسية، والاطلاع على ما تيسر من كتابات المحدثين عربا ومستشرقين، أدركنا صعوبة المهمة وجسامتها.

وإذا كانت المصادر المتعلقة بالعلوم الطبيعية والرياضية والعمارة والفنون تتسم بقدر كبير من الحياد والموضوعية؛ إلا أن الاطلاع عليها بهدف دراستها يحتاج إلى ثقافة علمية وفنية ندر أن توفرت لباحث.

أما المصادر الخاصة بالعلوم الاجتماعية والإنسانية وعلوم اللغة والأدب، ففضلا عن كثرتها وضخامتها لم تكتب فى الغالب الأعم لهدف معرفى بقدر ما تنطوى على أبعاد «إديولوجية» سياسية وإثنية ومذهبية وإقليمية، كما أن معظمها تعرض للتحريم منذ منتصف القرن الخامس وحتى اوائل القرن العاشر الهجريين لذلك عملت المحاذير السياسية والدينية عملها فى طريقة الطرح وطبيعة الخطاب فلجأ؛ المتكلمة والفلاسفة - على سبيل المثال - إلى الرمز والتقية وعدم الإفصاح عن مكنونات أفكارهم.

لذلك كله - وغيره كثير أشرنا إليه فى موضعه من مجلدات المشروع - تطلب الحال من الباحث مراعاة هذه المحاذير والإكراهات وهو يدرسها ويؤرخ لها، ناهيك عن التفسير والتنظير.

وإذا علمنا أنه برغم وفرة المادة العلمية وغزارتها وكثرة المصادر

وضخامتها؛ فإن الكثير منها فى حكم المفقود، فلا نعرف عنها إلا عناوينها وأسماء مؤلفيها. واحتاج الأمر للإفادة منها التعويل على مناهج معينة سنشير إليها بعد قليل للكشف عن دلالاتها فى ضوء معارفنا عما وجد من كتب أخرى لأصحابها، فضلا عن معارفنا العامة عن عصر تدوينها ومدى قيمتها فى سياق الفكر السائد آنذاك.

سادسا: أما عن مناهج الدراسة؛ فهى عديدة ومتنوعة؛ منها ما هو موروث عن القدماء، ومنها ما هو جديد ومستحدث، منها يتعلق بالتحقيق وما يختص بالعرض والوصف، وما يرتبط بالتأويل والتفسير.

أفدنا من هذا الثراء المنهجى، ووظفنا كل منهج فى الحقل الملائم؛ للإفادة فيه تأسيسا على وعى بأن كلا منها لايخلو من جدوى.

فمن مناهج القدماء؛ افدنا من مناهج المحدثين فى «الجرح والتعديل» والحرص على «الإسناد» بهدف التوثيق، دون تطبيق ذلك حرفيا على عادة القدماء.

ومن المناهج المعاصرة؛ عولنا على «السميوطيقا» فى قراءة النصوص والوقوف على دلالات عناوين المؤلفات المفقودة. ومن المعاجم حرصنا على تتبع مفاهيم المصطلحات فى تاريخيتها.

كما عولنا على مناهج الانثروبولوجيين فى الكشف عن البنى القبلية ودراسة التراث الشعبى.

واعتمدنا فى قراءة «المأ وراء الميتافزيقى» - من أساطير وكرامات ونحوها- عددا من المناهج الألسنية، سبق لنا التنويه بجدواها فى مواضعها من مجلدات المشروع.

ولم نغفل مناهج «مدرسة فرنكفورت» و «مدرسة الحوليات» فى دراسة مفردات التاريخ الاقتصادى، كمقدمة لدراسة أنماط الإنتاج التى عولنا عليها بالأساس كحجر زواية فيما طمحنا إليه من تنظير .

كما أفدنا من مناهج مدارس علم الاجتماع الوضعية والوضعانية الدوركايمية والخاصة بـ «علم الاجتماع المعرفى» على نحو خاص، فضلا عن «المنهج المادى الجدلى التاريخى» فى دراسة البنى الطبقية المؤسسة على أنماط الإنتاج، وتحليل وتفسير مظاهر الحياة الاجتماعية؛ بربطها بالبناء الطبقى؛ بهدف تحريرها من الوصف الظاهرى والسرد، وبث دماء التاريخية الواقعية فى شرايينها شبه الميتة.

واعتمدنا «المنهج الكمى» بأدواته المتعددة فى رصد الأحداث التاريخية وتصنيفها وتحليل دلالات هذا التصنيف، كما عولنا عليه فى تصنيف المؤرخين حسب المذهب أو المهنة والوظيفة.

ولم نتجاهل جدوى المناهج البنيوية فى دراسة الفنون الإبداعية وقراءة الوثائق الرسمية والأحكام الفقهية وأدب السياسة والأحكام السلطانية.

على أن الإفادة من هذه المناهج جميعا جرت فى إطار عملية التحقيق وفرز المادة العلمية ودراسة موضوعات محددة ومعينة.

وكان المنهج التاريخى حجر الزواية فى لم شمل نتاجها المبعثر والمجزأ فى إطار منظومة تتبع موضوعات البحث فى أطوار نشأتها وازدهارها ثم تدهورها.

على أن مفهومنا للتاريخ منهجا ورؤية يدور فى إطار القوانين الاساسية للمادية التاريخية التى وظفناها كأداة بحث ليس لا؛ لعجزها وقصورها بقدر قناعتنا بهزال وبدائية المقولات الماركسية عن العالم الإسلامى.

فلم تقدم بصدده إلا مقولات أولية تجريبية «كروكية»، نظرا لعدم إحاطة المنظرين الأول والمفسرين التاليين بأساسيات التاريخ الإسلامى.

لذلك انصب اهتمامنا على الكشف عن المعطيات الموضوعية لهذا التاريخ بدراسة جزئياته واستقراء معالمه وإعادة تحقيبه - بتحريره من التحقيب الاستشراقى الكلاسيكى- على قواعد منبثقة من واقعه العيانى.

ومن هنا نستطيع أن نجازف بالقول بأننا إذ أفدنا من المادية التاريخية فى هذا الصدد؛ فإن حصاد الإنجاز يمكن ان يثرى إطارها النظرى، ويصحح الكثير من الأخطاء التى انزلق إليها منظروها عندما أطروا التاريخ والتراث الإسلامى فى مقولة «نمط الإنتاج الإقطاعى» حينا و«نمط الإنتاج الآسيوى» حينا آخر.

أما عن رؤيتنا للتاريخ والتراث الفكرى الإسلامى فهو ما تكشف عنه المباحث التالية.

المبحث الثالث

تنظير التاريخ الإسلامى

أ ـ إشكالية نمط الإنتاج

ب ـ مفهوم الطبقة وديناميكية البناء الاجتماعى

ج ـ فلسفة التاريخ الإسلامى

سبق وعرضنا لإشكالية تنظير التاريخ الإسلامى، وأوضحنا أن مناهج المستشرقين ومن لف لفهم من المؤرخين العرب المحدثين، كذا من أخذ منهم بالمناهج التقليدية الموروثة عن القدماء؛ لا تؤهل أصلا لولوج باب التنظير؛ فظل التاريخ الإسلامى محض عرض وصفى سردى لتواريخ الأسرات الحاكمة ليس إلا، بحيث يمكن الجزم بعدم وجود نظرية فى التاريخ الإسلامى إلى الان كنتيجة للفقر المنهجى من ناحية، والاهتمام بتاريخ الحكام وتهميش دور المعارضة من ناحية أخرى.

على أنه وجد بعض الدارسين من المستشرقين والمؤرخين العرب المحدثين تسلحوا بالمنهج المادى الجدلى التاريخى، وقاموا بمحاولات تنظيرية اولية كان مصيرها الإخفاق بالضرورة؛ لا لشىء إلا لأنهم رغم تسلحهم بمنهج قادر على التنظير؛ اختلفوا حول تحديد نمط الإنتاج الذى بدون حسمه يصبح التأسيس عليه مدعاة للشطط. هذا فضلاعن القصور - بله العجز - فى مسح التاريخ الإسلامى كله بمداره الزمانى الطويل وإطاره المكانى الشاسع. لذلك فإن نتاج جهودهم لا يتعدى إطلاق أحكام عامة على تاريخ مضبب، وتأسيسا على آراء ورؤى مشتطة عن أنماط الإنتاج التى تعد الركن الركين المؤهل للتنظير.

اما عن التاريخ المضبب؛ فقد اعترف المنظرون الماركسيون الأوائل بأنهم أخذوا معلوماتهم بصدده عن بعض المستشرقين الألمان الذين قرأوه قراءة إديولوجية؛ كما هو حال المدارس الاستشراقية جميعا؛ ومن ثم افتقر هؤلاء المنظرون إلى معلومات محققة يمكن استقراؤها والتعويل عليها فى التنظير المنشود.

اما عن إشكالية أنماط الإنتاج؛ فكان الاختلاف حولها بين المؤرخين الماركسيين وغير الماركسيين خلافا وصل إلى حد التناقض. فكتابات

«ماركس» و «أنجلز» اقترحت نمطا غامضا أطلق عليه« نمط الإنتاج الاسيوى» الذى لا ينطبق على تاريخ العالم الإسلامى؛ لأنه تعلق بتاريخ الهند قبل الاستعمار البريطانى.

ولما تقدمت حركة «الاستشراق الماركسى» أدرك مؤرخوها تلك الحقيقة فاستبدلوا هذا النمط بآخر، قرأوا من خلاله ما تيسر من تاريخ العالم الإسلامى وهو النمط الإقطاعى. ومرجع الخطأ فى هذا التصور أنهم أطلقوه على التاريخ الإسلامى كله، دون مسح أولى لمفرداته، أو معرفة محققة عن بنيته فى تطورها.

وإذ أثيرت الإشكالية؛ انبرى المستشرقون الغربيون للخوض فيها، ونحن فى غنى عن عرض آرائهم مفصلة، لأننا ناقشناها فى عدد من مجلدات المشروع، وحسبنا ذكر ما أطلقوه من أحكام خاطئة حول هذه الإشكالية. فمنهم من أخذ بتحليلات المستشرقين السوفييت فى القول بسيادة الإقطاعية على مدار التاريخ الإسلامى.

ومنهم من رفض هذا الحكم تأسيسا على انتفاء خصائص الإقطاع «الفيودالى» فى النموذج الإسلامى المقترح. ومنهم من بهر بتعاظم النشاط التجارى في العالم الإسلامي الوسيط وذهب إلى وجود نمط أقرب ما يكون إلى النمط الرأسمالى؛ لكنه لا تتوافر فيه شروط الرأسمالية كاملة؛ ومن ثم أطلقوا عليه النمط «الرأسمالوى».

أما عن الدراسين العرب الذين قاربوا الإشكالية؛ فمن أسف أنهم لم يكونوا مؤرخين بل مشتغلين بالفكر حاولوا الاستناد إلى التاريخ فى دراسة الفكر الإسلامى.

لذلك لم يقدر لهم مسح التاريخ الإسلامى ودرسه درسا محققا؛ فجازفوا بإطلاق احكام إما منقولة عن الاستشراق وإما من نسج الخيال. فمنهم من ذهب إلى ان العالم الإسلامى شهد صيغة الاقطاع حقا، لكن هذه الصيغة لم يقدر لها الاستمرار بعد أن أجهزت عليها «ثورة رأسمالية». ومنهم من نفى وجود الإقطاع والرأسمالية سواء بسواء، واقترح نمطا جديدا - من خلال قراءة مبتسرة للتاريخ الإسلامى - أطلق عليه «نمط الإنتاج الخراجى».

وقد سبق لنا مناقشة تلك الآراء جميعا بما يغنى عن التكرار. وحسبنا فى هذا المقام إثبات أسباب العجز فى حلحلة هذه الإشكالية. وفى هذا الصدد نشير إلى ما يلى:

أولا : الفقر المدقع فى معرفة التاريخ الإسلامى فى شموله ونطاقه المكانى وتطوره عبر الزمان.

ثانيا : غياب المؤرخين المتخصصين وترك القضية للمشتغلين بالفكر.

ثالثا : ضبابية الرؤية الماركسية سواء بالنسبة للرواد، أو الأجيال التالية من دارسى «الماركسيولوجى».

رابعا : التعويل على كتب الأحكام السلطانية والفقهية ذات الطابع المثالى المغاير للحقائق العيانية التاريخية.

خامسا : غياب الجغرافيا فى التحليلات؛ برغم أهميتها القصوى فى توجيه التاريخ القديم والوسيط.

أما وقد قدرلنا تحاشى تلك المنزلقات، والتعويل أساسا على القيام بمسح شامل للتاريخ الإسلامى على امتداد الزمان والمكان، وفى سائر جوانبه وفى ضوء الاسترشاد بالقوانين العامة للمادية التاريخية؛ يمكن حسم الخلاف وحلحلة الإشكالية على النحو التالى.

أ. إشكالية نمط الإنتاج

فى محاولة حلحلة تلك الإشكالية نتسلح بالجغرافيا والتاريخ فى آن. ولن نعول بداهة على تفسير التاريخ بالجغرافيا؛ تأسيسا على نظرية «الحتم الجغرافى»؛ بقدر ما نعتمدها أداة ذات فعالية فى قراءته، سواء ما تعلق بالجغرافيا الطبيعية أو الجغرافيا البشرية.

أما عن الجغرافيا الطبيعية؛ فقد كان العالم الإسلامى فى العصور الوسطى يمثل «قلب العالم»، إذ أهله الموقع الجغرافى ليكون طريقا لتجارة العبور العالمية برا وبحرا؛ ومن ثم كانت أرضه وبحاره واسطة بين موئل التجارة الشرقية - التوابل والعطور والبخور - وبين أسواقها فى أوروبا لذلك شكلت الوساطة التجارية موردا هاما من موارد «بيت المال» للحكام المسلمين ولكبار التجار فى آن، وكان هذا المورد مضمونا فى العصور التى شهدت قيام دول مركزية قوية أمنت طرق التجارة البحرية وسيطرت على المحيطات والبحار؛ كالمحيط الهندى والخليج العربى والبحر الأحمر والبحر المتوسط. لكن هذه الموارد كانت تتقلص من جراء الاضطرابات السياسية أو سيطرة قوى أجنبية على البحار تمكنها من حرمان التجار المسلمين من القيام بدور الوساطة، والحصول مباشرة على مواد تجارة الشرق الأقصى.

وفى الحالين معا تأثرت الموارد المالية بهذه الظروف رواجا أو كسادا. هذا من جانب.

ومن جانب آخر يقع العالم الإسلامى فى إطار خطوط عرض متماثلة؛ وهو أمر حكم على اقتصاده بعدم التنوع من ناحية، وضرورة اعتماده على سلع أساسية من الخارج من ناحية أخرى.

وسيكون لذلك تأثيره فى تحديد طبيعة علاقات «دار الإسلام» مع «دار الحرب» سلما أم حربا؛ ومن ثم التأثير على الاقتصاد الإسلامى رواجا أم كسادا.

وبتأمل خريطة العالم الإسلامى؛ نلاحظ أنه عبارة عن سهول فيضية نهرية، أو مناطق سهلية غزيرة الأمطار تؤهل للاعتماد على الزراعة كحرفة دائمة؛ ومن ثم التعويل عليها أساسا فى الإنتاج، وما يتبعه من جبايات -أهمها الخراج - تشكل موردا ثابتا للنظم الحاكمة.

بتمعن الخريطة الجغرافية أيضا نلاحظ ان السهول الزراعية محاطة بمناطق رعوية إستبسية فى آسيا الوسطى، وصحراوية فى إيران وشبة الجزيرة العربية وشمالى إفريقيا.

لذلك شكل الرعاة قوة بدوية سيكون لها دور هام فى سياسات العالم الإسلامى. إذ مع وجود نظم مركزية قوية يخضع البدو لسيطرتها ويعترفون بسيادتها، وتبقى قوتهم «مهمشة»، أو على حد تعبير «ارنولدتوينبى» «بروليتاريا خارجية» طرفدارية على تصورنا. فإذا ما ضعفت النظم المركزية انقضت هذه القوى البدوية عليها، وأسقطتها لتحل محلها وتؤسس «حكومات العسكر».

يستفاد من ذلك أن الصراع بين البدو والحضر، أو بين الصحراء والسهل يشكل منظومة متواترة فى التاريخ الإسلامى، ومؤثرة بطبيعة الحال سلبا فى اقتصادياته فى الغالب الأعم.

كما نلاحظ أن العالم الإسلامى الوسيط كان فقيرا فى مجال الثروة المعدنية؛ وهو أمر بالغ الخطورة سواء على النشاط الصناعى والحرفى، كذا على علاقة العالم الإسلامى بالخارج.

أما عن الجغرافيا البشرية، فنظرا لاتساع «دار الإسلام» فقد ضمت إثنيات وسلالات شتى من عرب وفرس واتراك ومغول وخزر ومصريين وبربر وقوط.. إلخ. هذا فضلا عن بروز ظاهرة الهجرات من البدو إلى

الحضر، أو الاجتياحات الكبرى، كغزوات المغول والأتراك والبدو الزناتيين فى شمالى إفريقيا، وأعراب شبه الجزيرة ومصر والمغرب وهلم جرا.

وبرغم اعتناق جل هذه العناصر الإسلام وتعريبها؛ ظلت الشعوبية والصراعات الإثنية تلعب دورا موجها فى احداث التاريخ الإسلامى؛ ومن ثم أثرت سلبا فى اقتصادياته.

أما عن العامل التاريخى؛ فقد ضمناه هذا العرض فى عجالة، وسنكرس له مبحثا خاصا فيما بعد.

نستخلص من ذلك - بصدد إشكالية أنماط الانتاج - حقيقة غاية فى الأهمية؛ وهى أن مفتاح فهم التاريخ الاقتصادى؛ ومن ثم السياسى والاجتماعى والثقافى يكمن فى آليتين أساسيتين هما: «وصحية الأرض» و«تجارة العبور»؛ ومن خلال الجدل بينهما تخلقت أنماط الإنتاج. إذ أن الأرض - نظريا - تولد إقطاعا بينما تخلق تجارة العبور شكلا من أشكال البرجوازية الهشة والكسيحة. ومن خلال الصراع «المائع» بين «إقطاع المنفعة» الهش أيضا خلال القرون الخمسة الأولى وبين البرجوازية الكسيحة؛ لم يحسم هذا الصراع حسما قاطعا يضمن السيادة النهائية لأى منهما، لذلك تواجد خلال هذه القرون الخمسة هذان النمطان؛ ولكن مع الاختلاف فى الدرجة. ففى القرن الذى تعاظمت فيه قوة الدولة وسيطرت على البحار وأمنت الطرق التجارية البرية، تعاظم شأن البرجوازية، مع تواجد هامشى للإقطاع. وحين يختل الميزان نتيجة فقدان السيادة على البحار؛ وتضعف النظم المركزية الحاكمة وتتمزق وحدة الدولة إلى كيانات صغرى متصارعة، وينعدم الأمن ويتم ذلك لصالح الإقطاعية؛ فتسود مع تواجد هامشى للنمط البرجوازى الهزيل.

لذلك يمكن الجزم بوجود بواكير إقطاعية - إقطاع المنفعة أو الإستغلال حسب مصطلحات العصر - فى العالم الإسلامى الوسيط خلال عصر صدر الإسلام وطوال حكم الدولة الأموية؛ أى حتى قرابة منتصف القرن الثانى الهجرى؛ حيث شكلت الأرض والزراعة المصدر الأساسى للثروة.

أما القرن الذى تلاه - ويشمل العصر العباسى الأول - فقد شهد حالة من الاستقرار بعد توقف الفتوحات؛ فتعاظمت تجارة العبور وأصبحت المصدر الاساسى للثروة، لذلك يمكن أن نطلق عليه «عصر الصحوة البرجوازية

الاولى»؛ ولم نقل الثورة كما ذهب البعض إذ ساد نمط الإنتاج البرجوازى التجارى والصناعى إلى حد ما، مع تواجد شاحب لإقطاع المنفعة.

وحول منتصف القرن الثالث الهجرى؛ تغير الحال فضعفت الخلافة العباسية وتعاظمت الحركات الاستقلالية وسيطر العسكر التركى على مقاليد الحكم والإدارة، واحتدم الصراع بين الكيانات المستقلة، وتهدد الأمن من جراء تلك الصراعات، وتزايدت عصابات قطاع الطرق، كما فقد المسلمون السيطرة على مياه المحيط الهندى، وزادت أخطار القرصنة فى الخليج والبحر الاحمر، وساد البيزنطيون القطاع الشرقى من البحر المتوسط، وهيمنت أساطيل المدن الإيطالية على قطاعه الاوسط، وتدهور النفوذ الإسلامى فى القطاع الغربى تحت تأثير غزوات «الفيكنج» لسواحل الأندلس وبلاد المغربين الأوسط والأقصى.

بديهى والأمر كذلك أن تتدهور التجارة الداخلية والخارجية فى آن؛ لتعود الأهمية للأرض والنشاط الزراعى؛ فيذوى النمط البرجوازى وتتعاظم ظاهرة الإقطاع العسكرى كبديل للرواتب؛ نتيجة نقصان موارد بيت المال من جراء الكساد التجارى. لذلك ساد النمط الإقطاعى، مع وجود خامل للبرجوازية. ومن هنا حق لنا أن نطلق على هذا القرن الممتد من حول منتصف القرن الثالث إلي منتصف القرن الرابع الهجريين «عصر الإقطاعية المرتجعة».

ونظرا لعدم حسم الصراع بين الإقطاع الهش والبرجوازية الكسيحة وإضعافهما معا من جراء صراع طويل، دون حسم، وما ترتب على ذلك من اضعاف النظم الحاكمة؛ تطاولت الشعوب البدوية الطرفدارية المهمشة وأسقطت هذه النظم «الثيوقراطية» فى الغالب الأعم؛ لتقيم «حكومات العسكر» فى سائر أقاليم «دار الإسلام».

ونظرا لعجز هذه الحكومات فى أمور الإدارة - والمالية منها على نحو خاص - بحكم بدواتها وحياة الترف التى عاشتها، وتعاظم الحروب الداخلية، وتعرض العالم الإسلامى للأخطار الخارجية الصليبية فى الشام ومصر، وحركة الاسترداد النصرانى فى الأندلس، وتعاظم الخطر النورمانى فى صقلية وجنوبى ايطاليا، واحتلال النورمان بعض المدن الغربية كالمهدية وتطاول الخطر الهندوكى فى الهند، والصينى فى شرق التركستان، وعجز النظم العسكرية عن تدبير رواتب الجند؛ لذلك كله اقطعت جل الأرض الزراعية للعسكر. وكان هذا الإقطاع «إقطاع

رقبة»وليس إقطاع منفعة - كما كان الحال فى السابق - أى توريث الإقطاع وتمتع المقطعين بالسيادة الكاملة على ضياعهم.

لذلك ساد الإقطاع العسكرى وترسخت جذورة واختفت البرجوازية تماما. من هنا أطلقنا على هذا العصر الممتد ما بين منتصف القرن الخامس واوائل القرن العاشر الهجريين «عصر سيادة الإقطاع العسكرى».

تلك هى رؤيتنا بصدد إشكالية «نمط الإنتاج»، وهى رؤية مستمدة من الرصد والمسح الشامل للتاريخ الإسلامى؛ وليس من خلال التجريد النظرى الانطباعى.

ولمزيد من برهنة هذه الاطروحة؛ نقدم عرضا عن تاريخية أنماط الإنتاج؛ مستشهدين بالوقائع العيانية؛ وهو محض تلخيص موجز لما عرضناه مفصلا فى مجلدات ثلاثة من المشروع

فى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم أقطع «أرض الموات » بهدف استصلاحها، وانفق من ريعها على مصالح الجماعة الإسلامية.

وبعد اتساع الفتوحات؛ بدأت ظاهرة إقطاع الضياع الواسعة؛ خصوصا فى خلافة عثمان بن عفان الذى خص بها أهله وذويه وكبار الصحابة.

حاول على بن أبى طالب وقف الظاهرة دون جدوى، وكان مقتله وأيلولة الخلافة إلى معاوية معناه تفاقم ظاهرة اقطاع الأرض للحلفاء والولاة وقواد الجند وأفراد البيت الأموى وفقهاء السلطان. ولما حاول عمرين عبد العزيز إعادة توزيع الأرض على ذويها تآمر عليه آل البيت الأموى ومات مسموما.

وفى العصر العباسى الأول، جرت محاولة وقف الظاهرة لحساب الأرض الخراجية والعشرية - أى الملكية الخاصة - وقدر لها النجاح وان لم تستأصل الإقطاعية تماما. لذلك أطلقنا على القرن الأول من حكم العباسيين «عصر الصحوة البرجوازية الأولى».

وخلال القرن التالى جرى تكريس الإقطاعية من جديد لحساب قواد العسكر ورجال الإدارة وكبار التجار الذين امتلكوا الضياع عن طريق الشراء وإصلاح الأرض الموات، كما ظهرت نظم اقطاعية جديدة كالضمان والايغار والالجاء؛ سبق لنا شرح دلالاتها. لذلك اطلقنا على هذا القرن «عصر الإقطاعية المرتجعة».

وشهد القرن التالى محاولة تصفية الإقطاع من جانب بنى بويه الذين

نجحوا فى ذلك إلى حد كبير لكنهم لم يجتثوا جذوره، لذلك اطلقنا على هذا القرن «عصر الصحوة البرجوازية الثانية» والأخيرة.

إذ منذ منتصف القرن الخامس الهجرى شهد العالم الإسلامى سيطرة قوى بدوية عسكرية على الحكم، قدر لها أن ترسخ الإقطاع العسكرى فى صيغة ما عرف باسم «اقطاع الرقبة» أى تمتع المقطع بكافة حقوق الملكية من حيث البيع والتوريث والهبة، بعد أن كان الإقطاع فى العصور السابقة «إقطاع منفعة»؛ أى عدم تمتع المقطع الا بحق الاستغلال ليس إلا.. وساد الإقطاع العسكرى سائر أقاليم العالم الإسلامى حتى بواكير العصر الحديث، كما اوضحنا فى المجلد الاول من الجزء الثالث من المشروع بما يغنى عن البيان. وخلال هذه الفترة الطويلة صيغت علاقات الإنتاج وقواعد النظام الإقطاعى وخصائصه التى تميزه نسبيا عن الإقطاع «الفيودالى» الأوروبى.

وسبق لنا الحديث عن الخصائص، كذا عن قوى الإنتاج، ووسائل الإنتاج، فضلا عن الطابع الانكفائى المنغلق لهذا النظام؛ وما جره من تدهور الزراعة وتخلف الصناعة وكساد التجارة بما يغنى عن التكرار.

وما يعنينا الأن محاولة رصد البناء الطبقى فى «دار الإسلام» تأسيسا على واقعها الاقتصادى الذى يشكل العامل الحاسم فى صياغة الطبقات الإجتماعية وسنعول على تتبع عملية الحراك الاجتماعى فى ضوء حركية أنماط الإنتاج، أو بالأحرى من خلال الصراع بين البرجوازية والإقطاع، وهو ما سنوضحه فى المبحث التالى.

ب. مفهوم الطبقة وحركيتها

فطن بعض المؤرخين والجغرافيين والفلاسفة القدماء إلى المفهوم العلمى للطبقة، كما صاغه علم الاجتماع الحديث والمعاصر.

إذ ربطوا بين درجة حيازة الثروة وبين تشكيلة البناء الاجتماعى على أساس طبقى، كما هوالحال عند ابن خلدون والمقريزى وابن حوقل وإخوان الصفا، ووفقوا إلى حد كبير فى تصنيف المجتمع على هذا الأساس إلى طبقة عليا، تليها طبقة وسطى، ثم طبقة العامة فى سفح الهرم الاجتماعى. بل منهم من نجح فى تحديد شرائح كل طبقة حسب الأحوال الاقتصادية فى عصره.

ومنهم أخيرا من لاحظ حركية البناء الطبقى وعدم ثباته واستقراره على حال؛ نظرا للتغيرات الجوهرية على صعيد الاقتصاد.

إلا أن الغالبية قد أخطأت مفهوم الطبقة؛ فصنف بعضهم السكان وفق معيار التتابع الزمنى وتحدثوا عن طبقة الصحابة فالتابعين فتابعى التابعين وهلم جرا. ومنهم من اعتمد الإثنية معيارا فى التصنيف فقالوا بطبقة الفرس وطبقة العرب وطبقة الترك، وهكذا. وعول البعض على النوع فتحدثوا عن طبقة الرجال وطبقة النساء. بينما صنف البعض طبقات المجتمع حسب الوظيفة والمهنة، فقيل طبقة القضاة وطبقة النحاة وطبقة الأطباء، وهكذا دواليك. ومنهم اخيرا من صنفها إلى طبقتين أساسيتين طبقة «أهل السيف» وطبقة «أهل القلم»، ومادون ذلك فدهماء ورعاع.

ومن أسف؛ أن جل المتخصصين فى التاريخ الإسلامى مازالوا يرددون تلك التصنيفات الخاطئة فى كتاباتهم دون وعية؛ لعدم دراية بالمفهوم الصحيح للطبقة - أو بوعى - فيتشبثون باصطلاحات القدماء تأسيسا على وهم شائع فحواه ضرورة كتابة التاريخ الإسلامى بروح عصوره الأولى.

ومن الاستخفاف بثقافة القارىء ان ندخل فى جدل سفسطى حول بديهيات حسمها علم الاجتماع، وفطن إليها القدماء قبل ظهور هذا العلم كما أوضحنا من قبل.

ولنحاول فى عجالة رصد التحولات فى البناء الطبقى للعالم الإسلامى فى العصر الوسيط؛ رابطين إياها بالتغييرات التى وقفنا عليها فى دراسة الأساس الاقتصادى.

فى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ورث دولته نظاما طبقيا كان قائما فى العصر الجاهلى حاول الإجهاز عليه - على مراحل - وفقا لتعاليم الإسلام فى الأخوة والتكافل وحق الجميع فى الثروة. ونجح بالفعل فى ضعضعة الارستقراطية التجارية السفيانية، دون أن يقضى عليها من باب تأليف القلوب لنصرة الدعوة. كما وفق فى النهوض بطبقة المعدمين والأرقاء، وتحول قطاع عريض منهم إلى مكانة أعلى فشكلوا نواة الطبقة الوسطى، وتحسنت أحوال العوام بفضل تطبيق مبدأ التكافل.

وفى عصر الراشدين أحدثت الفتوحات وما ترتب عليها من ثروات صبت فى «بيت المال» أو فى حوزة العسكر المقاتل نتيجة الغنائم والأفياء. كذلك أثرت الأرستقراطية التجارية القديمة نتيجة توظيف خبراتها فى مجال التجارة على نطاق واسع، وحاول عمربن الخطاب وقف المتغيرات الجديدة أو الحد من تأثيرها السلبى، لكن المنية عاجلته فتعاظمت تلك

المتغيرات لصالح الأرستقراطية السفيانية فى خلافة عثمان، الذى أغدق على كبار الصحابة وسمح لهم باستثمار مكانتهم الدينية فى اقتناء المال والعقار، فشكلوا أرستقراطية ثيوقراطية جديدة كما تدهورت أحوال الطبقة الوسطى فهبط الكثير من شرائحها إلى العامة وحاول. على بن أبى طالب إرجاع الأمور إلى نصابها دون طائل.

وفى العصر الأموى أصبحت الطبقة الأرستقراطية الأموية بشرائحها من أفراد الأسرة الحاكمة والولاة والعمال وقواد الجيوش وفقهاء السلطان تتصدر الهرم الاجتماعى. أما الأرستقراطية الثيوقراطية فقد تهاوت مكانتها لمعارضة الكثير من شرائحها النظام الأموى فهبطت إلى الطبقة الوسطى التى نمت، فضمت كبار التجار ورؤساء الحرف وملاك الأراضى الخراجية والعشرية. واتسعت قاعدة الطبقة الدنيا من جراء تعاظم ظاهرة الرق نتيجة الفتوحات، كذا لإفقار صغار الملاك نتيجة الشطط الجبائى حتى اضطر الكثيرون منهم إلى ترك أراضيهم والنزوح إلى المدن وامتهان الأعمال اليدوية.

تلك صورة لتخلخل البنية الاجتماعية خلال عصر نعتناه بعصر «بواكير الإقطاعية».

وفى عصر «الصحوة البرجوازية الأولى»؛ أعيدت صياغة البناء الطبقى نتيجة إضعاف الاقطاعية وتعاظم دور البرجوازية التجارية، وازدهار النشاط الصناعى، وتحسن أحوال ملاك الأرض الخراجية والعشرية. ومع ذلك وجدت أرستقراطية جديدة تصدرت البناء الطبقى؛ قوامها البيت العباسى الحاكم وولاته وقواده وقضاته وكتاب دواوينة.

أما الطبقة الوسطى؛ فقد نمت واتسعت بفضل تعاظم النشاط الاقتصادى وإصلاح النظام الجبائى؛ فضمت شرائح من كبار التجار ومتوسطيهم وكبار الملاك والتقنوقراط من أطباء ومهندسين وقطاعا عريضا من العلماء والفقهاء.

كما تحسنت أحوال طبقة العامة لذات الأسباب، ومن المؤشرات الدالة فى هذا الصدد، ندرة الثورات الاجتماعية التى تعاظمت فى العصرين السابق واللاحق.

تخلخل البناء الطبقى خلال القرن اللاحق إبان العصر الذى أطلقنا عليه «عصر الإقطاعية المرتجعة»؛ إذ جرت إعادة توزيع الأرض الزراعية

فنما الإقطاع على حساب الملكيات الخاصة، وتدهور النشاط الاقتصادى نتيجة التمزق السياسى والحروب الداخلية والخارجية، فضلا عن طبيعة النظام الإقطاعى نفسه كنظام منغلق ينتج للاستهلاك ليس إلا.

بديهى أن تتعاظم الطبقة الارستقراطية وتتسع وتزداد شرائحها لتضم الحكام وجلهم من العسكر والقواد ورجال الجهاز البيروقراطى - لحاجة الحكام العسكر إليه نتيجة عدم الدراية بأمور الحكم والإدارة - وكبار الإقطاعيين وكبار التجار الذين صار بعضهم أصحاب ضياع وتاجروا فى السلع الكمالية لخدمة الأرستقراطية الحاكمة، فضلا عن فقهاء السلطة المبررين سياسات العسكرتاريا الحاكمة.

أما الطبقة الوسطى، فقد تقلصت نتيجة تهديد النشاط التجارى والشطط فى فرض المغارم على أصحاب الحرف؛ حتى اضطروا إلى العمل اليدوى، وكبس العسكر للأسواق وأصناف الحرف بهدف السلب والنهب.

واتسعت قاعدة الطبقة الدنيا بعد انضمام الكثير من شرائح الطبقة الوسطى إليها؛ لتضم الزراع والرعاة وصغار التجار والحرفيين والمعدمين والرقيق. وقد تدهورت أحوالهم فى هذا العصرمما أدى إلى تعاظم ثوراتهم كما سنوضح فى حينه.

على أن هذا البناء الطبقى مالبث أن تخلخل واختل وأعيدت صياغته نحو الأفضل بفضل «الصحوة البرجوازية الثانية». فاتسمت الأرستقراطية الحاكمة بالاستنارة وبقدر كبير من العدالة، وقادت حركات التوحيد السياسى والإصلاح الاقتصادى وتخفيف الهوة بين الطبقات على الصعيد الاجتماعى.

كما تبنت نهضة فكرية وصلت بالعلوم والفنون والآداب إلى أوج ازدهارها.

أما الطبقة الوسطى؛ فقد تعاظمت واتسعت بفعل الرخاء الاقتصادى والاستقرار السياسى؛ لتضم كبار التجار ورؤساءالحرف وقطاعا عريضا من العلماء والفقهاء والأدباء، فضلا عن كتاب الدواوين وملاك الأرض والتقنوقراط.

وتحسنت أحوال العوام بفعل فتح مجالات العمل فى المشروعات الحكومية، أو فى ممارسة الأعمال الحرة، كذا لتوافر السلع والبضائع ورخص أسعارها. ناهيك عن طموح بعض شرائحها للاشتغال بالعلم لما يضمنه من رقى اجتماعى؛ لذلك أيضا ندر قيام ثورات إجتماعية.

على أن الهرم الطبقى أعيد تشكيله بعد سيادته النمط الإقطاعى العسكرى منذ منتصف القرن الخامس الهجرى. فالطبقة الارستقراطية اقتصرت على النخبة الحاكمة ومن دار فى فلكها من الوزراء وكتاب الدواوين وقادة الجند وفقهاء السلطة. واختفت شرائح عديدة من الطبقة الوسطى إلى الحد الذى حكم فيه بعض ثقاة الدارسين بأن العالم الإسلامى آنذاك خلا من البرجوازية. اتسعت طبقة العامة لتضم صغار الملاك والتجار والحرفيين وممتهنى المهن الوضيعة والبطالين والعبيد الذين ازدادت أعدادهم من جراء الحروب الدائمة فى الداخل والخارج.

تلك صورة موجزة عن البناء الطبقى فى حركته وصيرورته، ومن خلال الصراع بين الطبقات سنحاول تقديم رؤية فلسفية لمعالم التاريخ السياسى فى العالم الإسلامى فى العصور الوسطى.

جـ . فلسفة التاريخ السياسى

سبق أن عرضنا تنظير التاريخ الإسلامى فى طور تكوينه وطور ازدهاره وطور انهياره فى حديثنا عن «الخلفية السوسيوتاريخية» لكل طور من هذه الأطوار. وما نقدم عليه الآن ليس عرضا مركزا لتاريخ جرى تفسيره بقدر ما هو محاولة لاكتشاف القوانين المحركة لهذا التاريخ؛ وذلك باستقراء معالم ما قدمناه سلفا واستنباط ما يعد «قانونا»، أو على الأقل «آلية» من الآليات التى تحكم الحركة والصيرورة.

وأول ما نلاحظة فى هذا الصدد؛ أن تاريخ عصر النبوة يعبر عن تاريخ مكة المدينة؛ الاولى كمركز تجارى مقدس شهد الدعوة التى أكسبتها قدسية من نوع جديد، قدسية عالمية اخترقت حدود الزمان والمكان على الاقل بالنسبة لمن اعتنقوا الإسلام.

أما المدينة؛ فأصبحت أول عاصمة للدولة الجديدة التى شهدت دخول الإسلام فى التاريخ الإنسانى العام. شهدت طابع الدولة الثيوقراطية كما يجب أن تكون، بإديولوجية دينية ودنيوية فى آن، يتأسس جانبها العقدى على التوحيد الذى وصل بالدين إلى ذروة التجريد. أى الدين الخاتم الذى اعترف بالنبوات السابقة ووصل بها إلى مرحلة الكمال. أما الجانب الدنيوى؛ فقدم نموذج دولة المدينة المثال المحتذى الذى ادعت سائر الحكومات التالية الارتباط به؛ سواء بالحق أو الباطل. المهم أنه ظل موجودا فى الموروث السياسى، سواء جرى تطبيقه من قبل السلطات القائمة أو أصبح هدفا لقوى المعارضة.

لم يعد الموروث النبوى مجرد مأثور عن حياة الرسول صلى الله عليه وسلم الخاصة؛ بل أصبح تراثا سياسيا نموذجيا لدولة الإسلام كما يجب أن تكون. وحين ظهرت كتب الاحكام السلطانية التى تؤرخ للحكم ونظمه؛ كانت حكومة الرسول صلى الله عليه وسلم فى المدينة هى المرجعية.

لذلك؛ يمكن أن نستخلص مما سبق قانونا فى السياسية بمفهومها الشامل؛ أو بالأحرى دخول الدين فى التاريخ ليحوله إلى تاريخ مصبوغ بالصبغة الدينية. يمكن استخلاص قاعدة أخرى فحواها تمسح سائر الحكومات الإسلامية على مدار التاريخ بالإسلام إديولوجية ونظاما بالحق أو بالباطل، وهو ما تمثل فى مفهوم «الخلافة»؛ خلافة النبى المبشر بالدعوة والمؤسس للدولة فى آن.

وإذ ضعفت الخلافة واهترأت فقد ظل وجودها حقيقة لا مجال للحيدة عنها. فسائر الدول والإمارات التى نشأت فى أحضان الخلافة بعد ضعفها أعلنت تبعيتها للخليفة حتى لو كان عاجزا عن الدفاع عن نفسه. وإذ لم تعترف دول وإمارات قوى المعارضة بالخلافة العامة؛ فقد ادعى مؤسسوها انهم ورثتها فنقلوا عنها شروطها ورسومها وتقاليدها، ونعتوا أنفسهم بألقاب «الائمة» كما هو حال دول الادارسة والرستميين والفاطميين، أو «أبناء الخلفاء» كأمراء الأندلس الأمويين أو أمراء المسلمين؛ كحكام المرابطين وهلم جرا؛ تأكيدا للطابع الثيوقراطى.

وحتى الدول الكبرى التى نشأت فى أحضان الخلافة وسلبتها كل سلطان ونفوذ؛ لم تجرؤ على اتخاذ ألقاب الخلفاء. وإذ قامت على أساس القوة والغلبة؛ فقد أعلنت انها مجرد نظم دنيوية تدافع عن الخلافة كمفهوم ثيوقراطى لذلك حرص حكامها - رغم صراعهم مع الخلفاء- على اكتساب مشروعية نظمهم من خلال عقد بيعة يصدر من الخليفة طائعا أو مكرها؛ كما هو حال البويهيين والسلاجقة على سبيل المثال.

وإذ ظهرت الخلافة الفاطمية الشيعية، والخلافة الأموية فى الأندلس؛ أشهروا عدم مشروعية الخلافة العباسية التى غلب عليها عسكر الديلم والأتراك. وهذا يفسر سعى الفاطميين لإسقاط الخلافة العباسية كهدف محورى فى سياستها، وعدم اعتراف أمويى الأندلس بالخلافة العباسية أصلا، وتبرير مشروعية خلافتهم بأنها امتداد للخلافة الأموية السابقة. وفى هذا الإطار يمكن تفسير الصراع بين بغداد والقاهرة وقرطبة؛ لحرص كل منها على أن تكون حاضرة خلافة إسلامية واحدة.

وفيما يتعلق بتاريخ العصر الراشدى؛ كان الصراع على الخلافة أهم وأخطر أحداث هذا العصر، حتى قال أحد المؤرخين القدامى «ماسل سيف فى الإسلام كما سل بسبب الخلافة».

لكن هذا لا يعنى أن تاريخ العصر الراشدى صنعته العقيدة وحدها، أو أن الدين هو العامل الفاعل فى التاريخ. ذلك أن القوى المتصارعة كانت لها مواقفها الطبقية ومصالحها الدنيوية التى رأت أنها لن تتحقق دون الوصول إلى السلطة الثيوقراطية الممثلة فى الخلافة.

وهنا يمكن استخلاص قانون آخر: هو تطبع الصراعات الاجتماعية فى العالم الإسلامى الوسيط بطابع سياسى، كذا ارتباط السياسة بالدين؛ وهذا يعنى من جانب آخر أن استمرارية فعالية الدين كإديولوجية سياسية عبرت عن حسم الصراع الطبقى حسما قاطعا؛ بل كان الصراع فى جوهره مائعا فظل للدين سلطانه وتأثيرة كغطاء إديولوجى على الأقل.

وهنا أيضا يمكن استنباط قانون ثالث؛ فحواه أن الدولة العلمانية لم تتحق فى التاريخ الإسلامى فى امتداده عبر الزمان وفى إطار المكان؛ لا لشىء إلا لأن ثورة برجوازية شاملة لم تتحقق إلى الآن فتعطى ما لقيصر لقيصر وما لله لله. وهذا يفسر استمرار حضور النمط الثيوقراطى ويعلل ظاهرة التخليط فى المبادىء وفى المفاهيم على صعيد الفكر السياسى. كما يفسر أيضا لماذا اتخذت الفتوحات التى تنوعت وتعددت أسبابها الدنيوية المحضة طابع الجهاد وأعلت رايته برغم انتهاك تعاليم ومبادىء الإسلام فى معظم الأحيان.

يفسر أيضا لماذا نعتت «الحرب الأهلية» فى العصر الراشدى بصفة «الفتنة»، ولماذا جرى تقويم مواقف الاطراف المشاركة فيها لا وفق مبدأ الخطأ والصواب بل وفق معيار الحلال والحرام، ويفسر أخيرا لماذا ارتبط ظهور الأحزاب السياسية -أو الفرق- بقضية دينية فحواها الرأى حول «مرتكب الكبيره» و لماذا اختلفت الفرق المتناحرة بصددها، ما بين القول بإيمانه أو كفره أو وضعه فى «منزلة بين المنزلتين » آو«إرجاء »الحكم بصدده إلى الله سبحانه و تعالى . ومن قالوا بكفره ،اختلفوا حول ما إذا كان «كفر ملة» أو «كفر نعمة»، ولماذا ادعت كل أطراف الصراع انطلاقها من الإسلام وفقا لحديث للرسول صلى الله عليه وسلم عن «الفرق الضالة و الفرقة الناجية»؟

و فى العصر الأموى استمر الحال علي ذات المنوال فبرغم اتخاذ بنى أمية سياسات أبعد ما تكون عن تعاليم الاسلام، حيث أسست على

«العصبية القبلية» إلا أنهم تشبثوا بلقب «أمير المؤمنين» وحرص كل خليفة على أخذ «البيعة» لولى العهد من فقهاء السلطة الذين برروا مبدأ «الوراثة» رغم دعوة الإسلام إلى «الشورى». ويفسر أيضا لماذا اتخذت احزاب المعارضة من الإسلام ذريعة للمعارضة فادعت ان هدفها النهائى هو العودة إلى الشورى، يفسر أيضا لماذا انطلقت دعوات بعضها من الحجاز كالشيعة والزبيرين وحرص بعضها الآخر على الاستيلاء على مكة والمدينة كما هو حال الخوارج.

وإذ صاغت هذه الأحزاب إديولوجياتها فقد انطلقت من مبادىء الإسلام فى الشورى - باستثناء الشيعة - والمساواة والعدالة. لذلك حظيت برضى الموالى فاندرجوا فى دعواتها واشتركوا فى ثوراتها بينما وقف معظم العرب إلى جانب بنى أمية.

وإذ فشلت هذه الثورات فى قلب العالم الإسلامى؛ فقد نجح بعضها فى أطرافه كما هو شأن الخوارج الذين توجت ثوراتهم بتأسيس دول مستقلة فى المغرب وعمان فى العصرين الأموى والعباسى.

لذلك يمكن استخلاص قانون آخر عن الصراع بين القلب والأطراف أو بين المركز والمحيط تبدو وجاهته من خلال حقيقة تأثير الجغرافيا فى التاريخ؛ خصوصا بالنسبة لإمبراطورية مترامية الأطراف. وإذ يعزو البعض سقوط الدولة الأموية إلى عامل «العصبية» اى انتصار الموالى على العرب فهو فى ظنى تفسير يمس الظاهر ليس إلا. وحسبنا تدليلا على خطئه أن قطاعا من الموالى خصوصا من الشرائح العليا - كان مؤازرا لبنى أمية، كما ناصرت بعض العناصر العربية الدعوة ثم الثورة العباسية بما يؤكد البعد الاجتماعى فى الصراع.

وفقا لهذا التصور تحدث بعض المؤرخين عن «الثورة» العباسية باعتبارها ثورة ليبرالية «كالثورة الفرنسية» أو ثورة «بروليتاريا» مثل «الثورة البلشفية» وإذ انطوت هذه الأحكام على شيء من الإسراف؛ إلا أنها لا تخلو من وجاهة فى إدراك البعد الاجتماعى لقيام الخلافة العباسية. إذ برصد دعوة العباسيين التى أسسها العلويون أصلا نلاحظ أن دعاتها انتموا إلى الطبقة الوسطى، بينما كان أجنادها من العوام عربا وفرسا على السواء.

وهنا يمكن استخلاص قانون آخر؛ فحواه أن المنعطفات الكبرى فى حركية التاريخ الإسلامى لا تخرج عن السياق العام لحركة التاريخ. وبمعنى

أن «التراكم الكمى يفضى إلى تغيير كيفى»؛ خصوصا إذا ما توافر الوعى الطبقى بين «الطليعة» الثورية؛ وهو ما تحقق بالفعل فى الدعوة العباسية التى استندت إلى ثلة من الدعاة جرى إعدادهم إعدادا تاما، فكريا ودعائيا وعسكريا.

على أن قيام الثورة ونجاحها فى إسقاط النظام القديم الأموى لا يعنى نجاحها فى إنجاز وتحقيق سائر مبادئها فى الإصلاح والمساواة؛ وهى الشعارات التى خطها العباسيون على راياتهم السوداء، إذ معلوم أن العلويين كانوا هم أصحاب الدعوة الثورية أصلا؛ لكن العباسيين ركبوا مدها ونسبوا نجاحها إلى أنفسهم بعد استئثارهم بالخلافة دون العلويين.

وهذا يفسر لماذا استمر وواصل العلويون ثوراتهم ضد أبناء عمومتهم؛ ولماذا آزرتهم قطاعات عريضة من الشيعة الذين لم يحقق العباسيون طموحاتهم؛ لذلك استأنفوا ثوراتهم ونجحوا فى تأسيس كيانين سياسيين الأول فى «طبرستان» مالبث العباسيون أن أسقطوه.

أما الثانى فقد أقامه العلويون فى المغرب الاقصى - دولة الأدارسة - بعيدا عن متناول العباسيين؛ فقدر له البقاء حتى أوآخر القرن الرابع الهجرى.

كما استمرت الثورات الاجتماعية فى العراق وإيران وقد وصمها العباسيون بالزندقة والاباحية؛ كالثورة البابكية والثورة المقنعية وثورة الزنج. وكلها أنهكت الخلافة العباسية وفتت فى قوتها برغم عدم نجاح هذه الثورات لاندلاعها فى قلب الدولة.

واستثمر الشيعة الإسماعلية انشغال بنى العباس بالمشكلات الداخلية؛ كالصراع بين الأمين والمأمون، والخارجية كالصراع مع بيزنطة فى منطقة الثغور، ومع الصينيين فى التركستان، وواصلوا دعوتهم، واستطاع أحد دعاتهم تأسيس دولة فى جنوبى العراق والبحرين هى «دولة القرامطة» التى أحرزت الكثير من الإنجازات على صعيد الإصلاح السياسى والاجتماعى. كما نجح دعاتهم فى المغرب فى إقامة الخلافة الفاطمية عام ٢٩٧ هـ.

واستثمر ولاة بنى أمية بالأندلس هذه الظروف المواتية فأعلنوا إحياء الخلافة الأموية بالأندلس عام ٣١٦ هـ.

وتمزق العالم الإسلامى بين خلافات ثلاث طمحت كل منهما دون

جدوى إلى تحقيق السيادة الكاملة على «دار الإسلام». وهنا يمكن استنباط قانون هام فحواه استحالة قيام واستمرار وجود دولة إمبراطورية كبرى استنادا إلى إديولوجية دينية زائفة ودون عصبية قوية متجددة.

فلكل دولة مجال حيوى لا يمكن تجاوزه، ويتسع هذا المجال أو يتقلص حسب قوته؛ وهو مالاحظه ابن خلدون نقلا عن اخوان الصفا وضمنه نظريته البيولوجية فى تفسير التاريخ؛ تلك التى ترى ان للدولة أعمارا واطورا. الطور الأول يمثل قوة العصبية المؤسسة التى بفضلها تقوم الدولة وتخضع لنفوذها عصبيات أخرى فتزداد قوة على قوة. وهنا تبلغ الدولة مرحلة الفتوة ثم تبدأ مرحلة الشيخوخة عندما تترهل العصبية المؤسسة من جراء حياةالترف والدعة؛ فتسقط لذلك على يد عصبية فتية جديدة.

يمثل العصر العباسى الأول مرحلتى الفتوة واكتمال الرجولة؛ لذلك اطلقنا عليه«عصر الصحوة البرجوازية الأولى». ومع بدايات العصر العباسى الثانى بدأت مرحلة الكهولة؛ ومن مظاهرها تفاقم ظاهرة الاستقلال لتضم العالم الإسلامى بأسره، فضلا عن انقضاض قوى بدوية مهمشة أطلق عليها أرنولد توينى مصطلح «البروليتاريا الخارجية»؛ ممثلة فى الأتراك الوافدين من المناطق الرعوية« الإستبسية» بآسيا الوسطى، حيث استخدمهم الخلفاء العباسيون الأقوياء من قبل أداة لقمع حركات المعارضة.

ثم تطلعت هذه العناصر إلى النفوذ والسلطان؛ فسلب قواد العسكر التركى سلطة الخلفاء العباسين وإن أبقوا على وجودهم وأقاموا سلطة «العسكرتاريا» لأول مرة فى التاريخ الإسلامى وابتدعوا منصبا جديدا هو «أمير الأمراء» الذى يستمد شرعيته من خلفاء مسلوبى النفوذ. وهذا يذكرنا بموقف الشعوب المتبربرة - الجرمان- من الإمبراطورية الرومانية إذ اتخذت الأحداث نفس المسار وإذ أجهز الجرمان على الإمبراطورية الرومانية أجهزت «العسكرتاريا» التركية على الخلافة العباسية عمليا؛ وإن أبقت عليها اسما ليس إلا. وقامت الخلافتان الفاطمية والأموية الاندلسية على أنقاض الخلافة العباسية؛ كما قامت الإمبراطورية البيزنطية على أنقاض الإمبراطورية الرومانية. وهذا يعنى أن «التاريخ لا يعيد نفسه» لكن توافر ظروف موضوعية متماثلة يفضى إلى النتائج ذاتها، بما يؤكد أن أحداث التاريخ لا تجرى جزافا وبمحض الصدف، بل تحكمها قوانين تحرك التاريخ نحو أهداف مقصودة.

بديهى أن يؤدى تسلط العسكر إلى تفجر حركات المعارضة التى اتخذت

صورا شتى فى الريف والمدن، ففى الريف قامت «هبات» فلاحية ضد الولاة العسكر وجهازهم الادارى والمالى. ولما قمعها الجند بضراوة هرب الفلاحون من الضياع وكونوا جماعات من «الصعاليك» دأبت على قطع الطرق ونهب أموال الموسرين وتوزيعها على المعدمين. ثم تطورت إلى ثورات اجتماعية بقيادات من الشيعة والخوارج ونجحت فى تأسيس كيانات مستقلة قصيرة العمر؛ كدولة القرامطة. أما فى المدن فكانت حركات المعارضة أكثر تنظيما بفضل «أصناف الحرف» التى نجحت فى تكوين «ميليشيات» الفتوة لحماية الأسواق من كبس العسكر وجباة الضرائب، كما وجهت نشاطها إلى اغتيال رجال الجهاز الإدارى وقطع الطرق ونهب قوافل كبار التجار المتعاونين مع النظم العسكرية. كما تدخلت فى الصراعات التى شجرت بين قيادات العسكر وناصرت البعض ضد البعض الآخر ممن عرفوا بالظلم والجور.

كما نجحت أخيرا فى تتويج جهودها بتكوين إمارات مستقلة بعضها ذات طابع حرفى، مثل إمارة الصفاريين فى سجستان التى أسسها«صانع نحاس»، وأخرى ذات طابع تجارى مثل إمارة مجانة فى الأندلس التى أسسها جماعات من التجار المعارضين للسلطة نتيجة شططها فى فرض الجبايات والمغارم، لكن حكومات العسكر أجهزت عليها جميعا لافتقارها إلى قيادات برجوازية نظرا لارتباط مصالح البرجوازية بالسلطة آنذاك.

توالت ظاهرة «العسكرتاريا» على مسرح التاريخ الإسلامى شرقا وغربا إذ أصبح «قانون الغلبة» يوجه هذا التاريخ.

ففى الشرق نجحت قوى بدوية تركية فى إقامة كيانات عسكرية إقطاعية فى غزنة - أفغانستان حاليا - والهند، وهى الدولة الغزنوية فالغورية فالخلجيون فسلاطين المماليك فى «دهلى». وقدر لهذه الكيانات السياسية أن تحرز إنجازات عسكرية أسفرت عن توسيع نفوذ الإسلام فى الهند. كما اتبعت سياسات جائرة ومشتطة وأسرفت فى اضطهاد المعارضة الشيعية والاعتزالية.

وفى إيران استطاعت عناصر فارسية - من الديلم - شيعية زيدية واعتزالية أن تضم ايران والعراق فى كيان سياسي موحد هو «الدولة البويهية».

ومع ذلك لم يعول «بنو بويه» على إسقاط الخلافة العباسية وإن سلبوا الخلفاء كافة الصلاحيات.

وتنم ظاهرة الكيانات الإثنية غير العربية على حقيقة ميوعة الصراع الطبقى. ويمكن ان نستخلص من ذلك قانونا عاما وهاما فحواه؛ أن الإثنية والطائفية تلعبان دورا موجها فى التاريخ فى حال ميوعة الصراع الطبقى نتيجة هشاشة أنماط الإنتاج.

ونظرا لما أنجزته الدولة البويهية ومعاصرتها الخلافة الفاطمية - بعد انتقالها إلى مصر - وكذا الخلافة الأموية فى الأندلس بعد إقرارها وحدة البلاد بعد تمزقها فى العصر السابق من إصلاحات سياسية واقتصادية واجتماعية ونهضات علمية وثقافية. ونظرا لبروز دور الطبقة الوسطى نتيجة ازدهار النشاط التجارى أطلقنا على هذا العصر «عصر الصحوة البرجوازية الثانية». ولم نقل «ثورة» بالرغم من ذلك لا لشىء إلا لأن تغييرا شاملا فى واقع الحال لم يحدث قط، وما جرى لا يعد سياسات إصلاحية «راديكالية» إن جاز التعبير.

ومع منتصف القرن الخامس الهجرى تعاظمت موجات الشعوب البدوية «الطرفدارية» لتنقض على مراكز الدول «المتبرجزة» فى المشرق والمغرب وتقيم حكومات «العسكرتاريا» الإقطاعية.

ويستخلص من هذه الظاهرة وديمومتها وحسمها الصراع المائع بين برجوازية هشة وإقطاع «منفعة» هش أيضا، قانون عام مفاده أن ميوعة الصراع الطبقى نتيجة ميوعة طرفية يفضى بالضرورة إلى تكريس النظام القديم وترسيخه. كما نستخلص أيضا قاعدة عامة وهامة هى أن تكريس «إقطاعية العسكر» وغياب النقيض «البرجوازى» يفضى إلى اتخاذ حركة التاريخ صورة «حلزونية» ويحول دون اتجاه مساره صعدا. إذ يتحول الصراع بين الاضداد إلى صراع آخر على مستوى الأنداد وفى كل الأحوال تكون الغلبة للأقوى.

لتوضيح ذلك؛ نواصل رصد معالم التاريخ السياسى للعالم الإسلامى منذ منتصف القرن الخامس إلى أوائل القرن العاشر؛ وهو ما أطلقنا عليه«عصر سيادة الإقطاعية العسكرية». ففى الشرق بدأت الاجتياجات التركية السلجوقية التى قضت على دولة بنى بوية «المتبرجزة» الشيعية بتواطؤ مع الخلافة العباسية، ونجح السلاجقة فى تكوين إمبراطورية كبرى ضمت بلاد ما وراء النهر وإيران والعراق وآسيا الصغرى وبلاد الشام. لكنها ما لبثت ان تمزقت نتيجة الصراعات بين أفراد الاسرة الحاكمة، كذا مع الفاطميين فى مصر، والبيزنطيين الذين حاولوا استرداد آسيا الصغرى.

وتمثلت حركات المعارضة فى تعاظم ظاهرة الفتوة من ناحية وتفاقم خطر الإسماعيلية الذين عولوا على أسلوب الاغتيالات السياسية من ناحية أخرى.

وازداد الوضع سوءا بالغزو الصليبى لبلاد الشام الأمر الذى أفضى إلى إضعاف الدولة تماما.

وانتهز «الخوارزميون»- وهم جماعات قبلية بدوية فى بلاد ما وراءالنهر - الفرصة فاجتاحوا الإمبراطورية السلجوقية الممزقة حتى وصلوا إلى بغداد نفسها.

لكن موجة بدوية رعوية طرفدارية أخرى تمثلت فى المغول اجتاحت بلاد الشرق الإسلامى لتسقط الخلافة العباسية عام ٦٥٦هـ.

وما لبثت إمبراطورية المغول أن ضمت الهند بالإضافة إلى الشام وبعض أقاليم آسيا الصغرى، ثم آل مصيرها إلى التمزق إلى كيانات متناحرة؛ الأمر الذى أضعفها جميعا وأفضى إلى سقوطها.

وفى مصر نجح الأيوبيون الأكراد فى إسقاط إمارات الأتابكة فى بلاد الجزيرة وأعالى الشام، كما مدوا نفوذهم إلى اليمن ودخلوا فى صراع مع الصليبين تبادلا فيه الانتصارات والهزائم، وانتهى حال الايوبين إلى الضعف والانهيار ليرثهم المماليك؛ وهم رقيق مجلوب يتكون من إثنيات مختلفة الذين واصلوا الصراع مع الصليبيين حتى طردوهم من الشام وحققوا وحدة الشام ومصر ؛إلى ان ظهر الأتراك العثمانيون الذين قضوا على الدولة المملوكية.

وفى بلاد المغرب نجحت قبائل «صنهاجة اللثام» - وهى قبائل بدوية صحراوية - فى تأسيس إمبراطورية «المرابطين» الذين أقاموا دولة إقطاعية سنية ضمت معظم بلاد المغرب والأندلس. وقاموا بجهود فى مواجهة «حركة الاسترداد» النصرانية فى الأندلس. لكن دولتهم سقطت فى عنفوان شبابها على أيدى «الموحدين» الذين ورثوا دور المرابطين فى مواصلة الجهاد فى الأندلس دون جدوى، ثم ضعفت الدولة بظهور عصبيات بدوية أخرى من قبيلة «زناتة» نجحت فى إسقاط الإمبراطورية الموحدية. فظهرت على أنقاضها دول ثلاث «بنى حفص» فى تونس و«بنى زيان» فى المغرب الأوسط «وبنى مرين» فى المغرب الأقصى وتفاقم الصراع بينها الأمر الذى أدى إلى سقوط الأندلس وطرد المسلمين منها.

هكذا أثبت هذا العرض الموجز كيف دخل العالم الإسلامى شرقاوغربا طور الانهيار نتيجة اجتياحات قوى بدوية مهمشة أقامت كيانات إقطاعية عسكرية؛ عجزت حتى عن الاضطلاع بمهامها العسكرية. إذ توجهت صراعاتها بالأساس نحو بعضها البعض؛ مما أدى إلى تعاظم الاخطار الخارجية.

ويمكن أن نستخلص من ذلك قانونا هاما؛ فحواه أن الصراع بين البرجوازية والإقطاع أضعفهما معا، وأتاح الفرصة لقوى فتية طرفدارية انقضت من الأطراف على «المركز»؛ بما يزكى مقولة الصراع بين البدو والحضر الذى ينتهى بالضرورة بغلبة البدو. كذا إخفاق النظم البدوية المدجنة بالقوة فى مجال السياسة بما يذكرنا بنظرية أفلاطون عن المثالب الناجمة عن سيطرة «النفس الغضبية» على «النفس الناطقة». أو غلبة القوة على العقل.

وإذ ينتهى الأمر بغلبة «القوة»؛ فإن نشاط المعارضة يتخذ طابعا خاصا. فنظرا لسيادة الإقطاعية العسكرية؛ ذوت قوى المعارضة البرجوازية واضمحلت؛ الأمر الذى جعل طبقة العامة فى مواجهة مباشرة مع الطغمات العسكرية. لذلك افتقرت حركات العوام إلى الوعى وإلى القيادة فى آن، فحكم عليها بالفشل، واقتصر نشاطها على تكوين تنظيمات شعبية من العيارين والفتيان والشطار. واستهدفت حركاتهم النظم العسكرية الحاكمة وشرائح البرجوازية المتواطئة معها فى آن. ونظرا لغلبة الإديولوجية السنية – اديولوجية السلطة. قضى تماما على المعارضة الشيعية والخارجية. إذ اثرت، العافية واعتصمت فى مناطق جبلية ونائية ومنعزلة، وأقامت كيانات «جيبية» خاملة الشأن، كما هو الحال بالنسبة للشيعة الزيدية فى اليمن والاثنى عشرية الممزوجة بالتصوف فى مرتفعات الشام، والإسماعيلية المتهرطقة فى الهند، والإباضية فى عمان وجبل نفوسة وجزيرة جربة وصحراء الميزاب فى المغرب.

أما حركات العيارين والشطار، فقد تأدلجت بالتصوف الذى نحا نحوا هرطقيا فى غالب الأحيان.

نستخلص من ذلك عددا من القواعد النظرية بالغة الدلالة منها:

اولا: أن حسم الصراع الطبقى لصالح الإقطاعية العسكرية معناه غياب الطبقة البرجوازية؛ ومن ثم غياب دورها التاريخى الإيجابى على كافة الأصعدة. وفى ذلك تفسير لما ساد العالم الإسلامى من تخلف وجمود منذ منتصف القرن الخامس الهجرى؛ وحتى بواكير العصور الحديثة.

ثانيا: أن غلبة الاتجاة النصى إديولوجيا يفضى إلى ازاحة التيارات العقلانية وانغلاقها؛ بما يؤدى إلى تحجر وتطرف معتقداتها فتميل إلى الهرطقة.

ثالثا: أن غياب الجدل الاجتماعى السياسى بين الأضداد يعكس غيابا آخر على صعيد الفكر؛ بما يسفر عن تطرفه وغيبيته وفى ذلك تفسير لانتشار التصوف بين الخاصة والعامة على السواء، وتحوله إلى طرقية أفضت به إلى الخرافة والشعوذة والأسطرة، وتغييب العقل واستقالته.

ولأن هذه القواعد النظرية تنسحب على تاريخ العالم الإسلامى برمته؛ يمكن استخلاص قانون عام هو وحدة صيرورة وسيرورة التاريخ الإسلامى العام؛ بما يضع حدا لأحكام خاطئة انزلق اليها المستشرقون ومن تبعهم من الدارسين العرب المحدثين، فحواها اختلاف منحى تاريخ الفكر الإسلامى عن التاريخ الإسلامى العام.

كذا الزعم بأن التاريخ السياسى له قوانينه الخاصة المعزولة عن التاريخ الحضارى. وأخيرا أن التطور التاريخى العام والتطور الفكرى خصوصا إختلف فى بعض أقاليم العالم الإسلامى عن الأقاليم الأخرى.

وإذ أثبتنا خطأ هذا المزاعم على صعيد التاريخ السياسى؛ فلنحاول مناقشته بالمثل على صعيد الفكر الإسلامى فى المباحث التالية.

●●●

المبحث الرابع

تنظير الفكر الإسلامى

أ) العلوم النقلية.

ب) العلوم العقلية.

جـ) علوم اللغة والأدب.

د) العمارة والفنون.

هـ) الفكر الفلسفى والتصوف.

و) الفكر التاريخى.

على الرغم من دراسة الفكر الإسلامى من قبل دارسين اهتموا ببعض جوانبه؛ فإن دراسة شاملة لكل هذه الجوانب فى استقصاء ونقد وتعليل وتفسير لم تنجز بعد. لذلك أصبح من البديهى الحاجة إلى تنظيم هذا الفكر؛ بهدف تطويره والانتقال به من مرحلة الوصف أو الرأى إلى مرحلة العلم «الأكسيومى». ومن البديهى أيضا ألا يتأتى ذلك فى غياب المسح الشامل لكل جوانب الفكر وفى سائر أطواره؛ نشأة وتكوينا؛ تطورا وازدهارا، ثم ترديا واضمحلالا. لذلك؛ فإن أدعياء التنظير لم يكن فى وسعهم أكثر من إطلاق الأحكام فى القطاع المعرفى الذى درسوه ليس إلا. وحتى هذه الأحكام أبعد ما تكون عن الموضوعية؛ لأنها تتعلق بالجزء فى غياب رؤيه الكل. ويصبح الخطأ خطيئة إذا ما جرى إطلاق الأحكام الخاصة بالجزء على كل لم يدرس درسا أوليا.

وإذ أنجزنا فى الأجزاء السابقة من المشروع هذه المهمة الصعبة؛ نستطيع أن نلج باب التنظير فى شىء من الاطمئنان. وقبل تقديم هذا التنظير المقترح؛ من المفيد أن نعرض لبعض الإشكاليات التى لم يتجاوزها الدارسون السابقون ولم يقدموا حلولا لها.

تتعلق الإشكالية الأولى؛ باختيار خاطئ لجل الدارسين بصدد موضوع

الدرس نفسه؛ أى حدود موضوع الفكر الإسلامى، إذ الشائع هو قصر هذا الموضوع على علم الكلام والفلسفة الإسلامية؛ وقد يضيف البعض إليهما موضوع التصوف. ولكن الخطأ فى هذا الاختيار هو الزعم بأن هذه الجوانب وحدها تحتمل التجريد والنظر، وما عداها لا يتجاوز الوصف والتعريف. ولا يرقى إلى التفكير والتعبير عن الفكر كفكر يحتمل التأويل والتعليل والتفسير والتنظير. لذلك فهى ـ فى نظرهم ـ معارف ثانوية ليس إلا؛ متجاهلين عدة حقائق مهمة فى هذا الصدد، منها رؤية القدماء ـ منتجى الفكر فى عموم جوانبه وشمولية مباحثه وموضوعاته ـ لكل جوانب المعرفة سواء بسواء. فلم يكن الفيلسوف المسلم إلا موسوعة ترى فى الفلسفة موضوعا ينطوى على سائر معارف الطبيعيات والرياضيات والفلك والموسيقى. هذا بالإضافة إلى تعمق ـ أو على الأقل إحاطة عامة ـ فى دراسة العلوم الدينية فضلا عن علوم اللغة والأدب. ولا غرو؛ فقد كان ابن سينا فيلسوفا وفقيها وأصوليا وطبيبا وأحد أهم مبدعى المنهج العلمى التجريبى. كما كان صاحب مشروع سياسى طموح. وكان ابن رشد ـ بالمثل ـ فقيها وفلكيا وطبيبا ومصلحا سياسيا واجتماعيا. كذلك كان الفارابى وابن حزم وغيرهم أصحاب فلسفات وآراء نظرية ورؤى عملية لواقع تاريخى تصدوا لإصلاحه.

أما عن علم الكلام؛ فكان يمثل علم السياسة بصورة ما. وتأثر بسائر المعارف المعاصرة فى نشأته وتطوره، وفى نكوصه وتدهوره. ومهد للفلسفة نفسها كعلم ظهر مواكبا لازدهار علم الكلام.

وعلى المنوال نفسه؛ يمكن الحديث عن التصوف كمرآة عكست هموم الواقع وعبرت عنه فى صور شتى تجمع بين التفلسف أحيانا، والخرافة فى معظم الأحيان؛ خصوصا فى مراحله المتأخرة. كما عبر عن السياسة تعبيرا أمينا؛ فكان إديولوجية ثورية أحيانا، وأخرى سلطوية فى العصور المتأخرة. وفى كل الأحوال تأثر علم الكلام والفلسفة والتصوف بسائر المعارف المعاصرة من ناحية، وبالواقع التاريخى العيانى من ناحية أخرى.

وهو أمر كفيل بدحض زعم من زعم بأن المعارف الأخرى لا ترقى إلى مرحلة العلم النظرى والتفكير الفلسفى.

ثمة إشكالية أخرى؛ تتعلق بتصنيفات خاطئة لموضوعات الفكر الإسلامى؛ إذ صنفها البعض صنفين؛ «موروث» و«وافد»؛ فجعلوا العلوم الدينية وعلوم اللغة والأدب إبداعا عربيا إسلاميا قحا. أما العلوم الأخرى؛ فاعتبروها علوما وافدة نسبوها إلى «الأوائل». وقد فاتهم أن تأسيس

العلوم الدينية استند إلى منطق أرسطو، وأنها تأثرت بالسياسة فى جميع أطوارها. وبالرغم من غلبة الطابع الدينى على مباحثها وموضوعاتها؛ فقد انطوت على تيارات واجتهادات متنوعة ومتناقضة فى بعض الأحيان؛ من جراء دنيويتها وارتباطها بالبشر وأحوال المعاش. وهى فى تنوع مناهجها واختلاف مضارب علمائها لم تكن معزولة عن المعطيات السياسية والفكرية المعاصرة. كما كان لموقف أصحابها من العقل تأثير كبير فى ذيوعها أو فى محدودية آفاق انتشارها. كذا فى ازدهارها أو تخلفها. فمنهم من عول على الرواية منهجا، ومنهم من استند إلى الدراية فى صياغة آرائه ورؤاه. وفى كل الأحوال كانت السياسة حاضرة فى تخليق هذه الصياغة وتحديد نوعيتها. وحسبنا أن الفقه الإسلامى - خصوصا - عكس تاريخ المسلمين فى بنيته وطرائقه؛ بل إن «علم السياسة» نشأ فى رحم الفقه.

أما ما اعتبره بعض الدارسين «وافدا» على الفكر الإسلامى؛ فحسبنا أن من ترجموا هذا الوافد كانوا مواطنين ورعايا فى دولة الإسلام. وأن ما ترجم وما لم يترجم جاء من منطلق الحاجة فى المجتمعات الإسلامية إليه، أو من عدمها. ولعبت المصادرات «الدينية» دورا موجها فى هذا الصدد. بل إن هذا الوافد فقد من خلال تداوله وتأثيره مصادره الأولى. وأصبح جزءا هاما - بل الأهم - من نسيج الفكر الإسلامى العام. لذلك نرى - دون اعتساف أو تحامل - أن هذا التصنيف إلى «وافد» و«موروث» ليس إلا قسمة ضيزى لا وجود لها إلا فى أذهان أصحابه.

ثمة إشكالية ثالثة تتعلق بالنظرة إلى الفكر الإسلامى من حيث ارتباطه بقوانين الفكر بعامة - فى مضمونه الواسع - أو استقلاليته عنها، وتجاوزه إياه. إذ ساد اعتقاد خاطئ بأن الفكر له قوانينه الخاصة التى تحدد حركية ونضوج تجلياته. وأن هذه الخصوصية تجعله مستقلا عن التاريخ. وقد تأثر قطاع من أصحاب هذا الاتجاه بمناهج «الظاهراتيين» التى تحصر رؤية الفكر بمعزل عن قوانين الواقع الموضوعية، أو تموضعها فى أذهان أصحاب هاتيك الرؤى ليس إلا. وفى ذلك مخالفة وإهدار لموضوعية العلم لا تحتاج إلى نقاش. فالحقيقة الموضوعية للمعلوم قائمة أو كائنة بغض النظر عن اكتشافها أو العجز عن الوقوف عليها.

ويبدو أن قطاعا آخر من أصحاب هذه النظرة - ومنهم مفكرون ماركسيون يعولون على التاريخية - راعهم فى دراسة الفكر الإسلامى ازدهار الفلسفة خلال عصر أطلق عليه عصر «الانحطاط» فى الفكر

والتاريخ فى آن. فوجدوا فى ذلك «مفارقة» تخل بحقيقة تاريخية الفكر؛ ومن ثم قالوا باستقلاليته. ولو أنهم درسوا تاريخ الفترة التى أفرزت هذه الظاهرة دراسة متأنية، لوقفوا على أسباب هذه «المفارقة» الشكلانية. ولو أنهم أمعنوا النظر فيما اعتبروه ازدهارا للفكر الفلسفى، لأدركوا خطأ الحكم بازدهاره أصلا. ونحن فى غنى عن اللجاج فى إثبات تلك الحقيقة، إذ أثبتناها مفصلة ومدعمة بالحجج والبراهين والقرائن فى موضعها من المشروع.

إن هذه «المفارقة» المزعومة؛ ليست إلا قرينة على نظرة «ظاهراتية» للحقائق الموضوعية ليس إلا.

أما الإشكالية الرابعة؛ فتتعلق بمحاولة القفز على المعارف الفكرية الإسلامية العيانية، والتعويل على تصنيف هذه المعارف تصنيفات جرى اعتمادها فى دراسة الفكر الغربى، أى الحديث عن فكر فلسفى إسلامى، وآخر اقتصادى، وثالث اجتماعى، ورابع تاريخى.. وهلم جرا.

ويدخل هذا التصور - فيما نرى فى باب الاعتساف المنهجى، لأن هذه التصنيفات لا تقارب مادة الفكر كما قدمه منتجوه. وعمليا لا يستطيع الدارس الإلحاح على موضوع مستقل قائم بذاته دون التعويل على مادة مصدرية موزعة ومتناثرة فى مظانها ومرجعياتها. وربما كانت المادة الأصلية المهمة لموضوع ما، تتوافر فى مصادر تبدو بعيدة الصلة بالموضوع المراد بحثه. لذلك نرى أن التعويل على عناوين المؤلفات وحدها لا يقود إلى حقيقة محتواها، خصوصا أن جل هذه العناوين صيغت صياغة تهتم بالشكل المسجوع أكثر من تعبيرها عن مضمون الكتاب. فدارس التاريخ الحضارى - على سبيل المثال - لا يقف على مادته فى الحوليات التاريخية؛ بل يجد المزيد منها فى المؤلفات الفقهية وكتب النوازل والخراج وأدب الرحلة والجغرافيا.. الخ.

وقد نجد فى مصنفات الفلاسفة مادة عن علوم الطبيعة أوفر مما هو موجود فى المؤلفات التى تحمل عناوين هذه العلوم.. وهلم جرا.

ودارس التاريخ الاقتصادى مطالب بالاطلاع على التواريخ العامة وكتب الفقه والأحكام والأدب الجغرافى، بل إن جل مادته متوافرة فى كتب الطبقات.

كما أن دارس التاريخ الاجتماعى لن يجد مؤلفات تحمل عناوين واضحة ومحددة تتعلق بموضوعه؛ بل ربما وجد فى كتب الملل والنحل.

فضلا عن مظان التاريخ الاقتصادى - جل مادته. كما يقف على معلومات جد مهمة فى موضوعات عالجها الفلاسفة، فيما يسمى بالفلسفة العملية.. وهلم جرا.

خلاصة القول؛ إن هذا التصنيف فضلا عن اعتسافه؛ لا ولن يقود إلى معارف أولية، ناهيك عن محاولة التفسير والتنظير. لذلك لن نأخذ به - على إغرائه - بل سنعول على طبيعة المعرفة فى صورتها الأولى، ونستمد منها تصنيفا «تقليديا» سبق واعتمده القدماء؛ دون أن نهتم «بالتقليد» ومجافاة «الحداثة»؛ إذ المهم هو تحقيق جدوى الدراسة والتوصل إلى مقاصدها فى المحل الأول.

وفى هذا الصدد؛ سنعول على التاريخية منهجا؛ سواء فى تعقب مسيرة أجناس الفكر وموضوعاته خلال مراحل تكوينه وازدهاره ثم انهياره واضمحلاله؛ أى مراعاة التسلسل الكرونولوجى فى دراسة الظواهر الفكرية.

كما سنعتمد المادية التاريخية أداة للتفسير؛ من خلال ربط الفكر بحركة التاريخ فى مفهومه العام. ثم نستقرئ المعالم الأساسية المعبرة عن تحولات وانعطافات فى صيرورة الفكر، ونعمل فيها النظر بغية الوقوف على القوانين العامة، أو على الأقل استخلاص مجموعة «الميكانيزمات» التى تقف من وراء الحركة والصيرورة.

سنطبق هذا المنهج على كل مجموعة من المعارف يجمعها موضوع الفكر؛ كل مجموعة على حدة، ثم نعمل النظر فيها جميعا - وفق قواعد المنهج المقارن - للوقوف على القواسم المشتركة ورصدها، كذا معرفة «النتوءات» التى تشذ عن القواعد العامة وتفسيرها.

من جماع ذلك كله يأتى التنظير كتحصيل حاصل، وليس اعتسافا لأحكام انطباعية أو انتحالا لتفسيرات نظرية، أو إسقاطات تأملية اعتباطية. التنظير هنا مستمد من مادة الموضوع فى كليته وشمول سائر جوانبه وتحقيق معلوماته واستقراء معالمه واستنباط قوانينه وآلياته الحاكمة.

إنه جنى لثمار بحث مضن للفكر والتاريخ الذى أفرزه - قرابة ثلاثين عاما فى انقطاع ديرانى - وليس أحكاما معتسفة أو آراء ورؤى مسقطه، أو انطباعات عفوية؛ بقدر ما هو تطبيق نهج فى الدراسة يبدأ بالوصف ثم الاستقراء، فالاستنباط، عندئذ يتحول العلم من الرأى إلى اليقين، ومن الترجيح إلى القطع والحسم، ومن الاحتمالية إلى «الأكسيومية».

فلنحاول تطبيق هذا المنهج على الفكر الإسلامى بسائر جوانبه ونتاج معارفه.

أ) العلوم النقلية

ما أكثر ما كتب عن العلوم النقلية؛ خصوصا من لدن الأكاديميين المثاليين، أو من «مشايخ» المعاهد والجامعات الدينية. وما أكثر الأخطاء؛ بل الخطايا- خصوصا إذا ما تعلق الأمر بالتقويم والتثمين. فما أنجزه علماء السنة وفقهاؤها يدخل فى إطار «المقدس» البعيد عن متناول النقد. وما أنجزه غيرهم من فقهاء وعلماء المذاهب الأخرى «كفر» صريح!! وما أكثر ماحيك من مآثر وفضائل ومناقب عن «حملة العلم» الأول، بل ما روى من أساطير منقولة عن السابقين جرى اعتمادها وتبريرها. لذلك يمكن الجزم بأن هذا الصنف من الدارسين الذين «احتكروا» الإفتاء وحدهم فى العلوم الدينية التى أضفوا عليها صفة القداسة. ومن تجاسر واقتحم الميدان من «العلمانيين» دمغ بالمروق والكفر. لذلك نستطيع الجزم أيضا بأن جل هذه الدراسات لم تسفر إلا عن مزيد من التضبيب والإبهام الذى غلف الفكر الإسلامى.

والأنكى، ذلك الخلط المستفز بين هذه المعارف التى أنتجها بشر بالدين الإسلامى نفسه؛ فأصبح نقد تلك المعارف انتقادا للدين؛ وجب على الناقد أن يعلن توبته أو يفصل بينه وبين زوجه!!

وعندنا أن هذه العلوم - نشأة وتطورا ثم انهيارا - أنتجها فقهاء وعلماء ذوو أهداف ومصالح، بل ذوو أهواء ومذاهب كفر أصحابها بعضهم بعضا؛ فانعكس ذلك على ما أنجزوا من معارف.

كما أن هذه المذاهب الدينية أو الفقهية أو الكلامية صيغت أصولها إبان «فتن» وصراعات امتشق فيها السيف بين المتصارعين؛ لذلك لم تبرأ من مثالب السياسة وأهوائها، فلم تكن المعارف الأولى تنجز لوجه الله أو لوجه المعرفة بقدر ما كتبت لتحقيق أغراض عملية حياتية، افتقرت إلى «البراءة» و«التطهر» فى غالب الأحوال.

كذا لم يكن الخلاف بين منتجيها خلافا ظنيا حول مسائل معرفية؛ بقدر ما عبر عن مصالح سياسية واجتماعية. لذلك صدق من قال - أحمد أمين - إن تاريخ الفكر الدينى تاريخ غير برىء، وإن تدوينه لم يتم عفوا وجزافا؛ وإنما خضع لقانون ونظام مستمد من معطيات الواقع التاريخى. وهنا يصدق ابن خلدون أيضا حين اعتبر هذا الصنف من المعرفة «مرتبط

بطبيعة المعاش والصنائع». ومن هذه العبارة الموجزة نستخلص القانون الأول الحاكم لنشأة الفكر الإسلامى وخصائصه.

أما القانون الثانى الذى نستنبطه من هذه النشأة؛ فهو أنه برغم كون موضوع هذه المعارف دينيا أصلا؛ إلا أنه اعتمد العقل والدراية لتأصيل النقل والرواية. وأن تأسيسها لم يكن لغرض دينى أو معرفى قح؛ بل للحاجة إليها فى التشريع.

ولعل هذا يفسر لماذا اختلف واضعوها فى المنحى والمنهج وفى النتائج؛ ولماذا لم يستقر الفقهاء والعلماء على صيغة واحدة فى الفقه، أو فى التفسير، أو فى القراءات، أو فى الأحاديث النبوية، أو فى علم الكلام؛ الذى يعرض لموضوع العقيدة؟

لم يكن الاختلاف اجتهادا، بقدر ما عكس الاجتهاد نفسه تنوعا وتضاربا فى المقاصد، كما كان «التأويل» أداة لتطويع هذه المعارف لخدمة الغايات والمقاصد، بل إن ظاهرة «الوضع» فى الأحاديث النبوية لم تكن إلا تعبيرا مستترا عنها.

لقد تأثرت هذه المعارف فى طورها الأول - طور الرواية فى عصر صدر الإسلام - بمعطيات «الفتنة الكبرى» والصراع حول الخلافة بين كبار الصحابة. وكان «حملة العلم الأول» متورطين فى وقائعها المؤسفة؛ فتلونت مناهجهم وطرائق تفكيرهم، ومن ثم معارفهم بمعطياتها. لم يكن جزافا أن يعبر عبد الله بن عمر عن روح المحافظة فيما روى؛ منطلقا فى ذلك من موقفه الحيادى المحمود إزاء الفتنة ومغباتها. كما لم يكن ابن عباس فى مروياته التى تعول على الرأى بمعزل عن موقف ابن عمه على بن أبى طالب السياسى. وفى ذات السياق يمكن تفسير مواقف عبدالله بن مسعود من تدوين القرآن الكريم، وموقف أبى هريرة وغيره ممن حرفوا أو غالطوا فى رواية الحديث.

ما يعنينا هو إثبات حقيقة تأثير هذه «الروايات الأولى» فيما جرى بعد ذلك من تدوين العلوم الدينية خلال العصر العباسى الأول؛ الأمر الذى يدفعنا إلى القول أن رواياتهم عكست واقع عصرهم؛ وهو واقع دنيوى بالأساس؛ لنثبت انتفاء «القداسة» الذى نسجه الدارسون حول شخوصهم ومن ثم معارفهم.

ثم كان ما كان من تأثير الفتوح، ونزوح العرب إلى الأمصار حاملين فى صدورهم هذه المعارف. وبديهى أن يتأثر العجم الذين اضطلعوا بدراسة

وتأصيل المعارف الدينية بتلك المعطيات، بعد انشغال العرب بشئون الحكم والإدارة والحرب، بنزعات شعوبية كامنة فى الشعور. وبديهى أيضا أن تلعب المؤثرات الأجنبية - خصوصا فى الشام - دورا فى صياغة هذه المعارف؛ إذ لم يكن جزافا أن يتأثر فقه الأوزاعى بالقانون الرومانى، وتأثر رواة الحديث بالغنوصية، وتأثر علماء التفسير بالإسرائيليات. تلك حقائق هامة «مسكوت عنها»؛ وجب وضعها فى الاعتبار؛ ونحن نؤرخ للفكر الدينى فى طور التكوين والنشأة.

بديهى أيضا أن تظهر بواكير «مدارس» تأثرت بتلك المعطيات فى المدينة والفسطاط ودمشق والكوفة والبصرة والقيروان وقرطبة. وأن تختلف فى مناهجها ومعارفها برغم وحدة الموضوع وارتباطه بالدين. وفى ذلك تفسير لاعتماد الإمام مالك على الرواية أصلا وتحديده مجال الاجتهاد، بينما فتح أبو حنيفة باب الاجتهاد على مصراعيه، ووقف الشافعى بينهما موقفا وسطا؛ وعول ابن حنبل على القرآن والسنة ليس إلا.

واختلفت روايات المحدثين بالمثل - تحت تأثير الواقع السياسى والاجتماعى. فوجدت أحاديث تحبذ الغنى وأخرى تشيد بالفقر، كما وضعت أحاديث فى «التكفير» وأخرى تحبذ «التفكير»، وثالثة تفضل على بن أبى طالب على كبار الصحابة، وأخرى تقول بالعكس.. وهلم جرا.

أما عن المذاهب السياسية الدينية، فقد وجهت الأوضاع بصورة أكبر وأخطر؛ إذ دخلت فى صياغة آرائها الاجتماعية والسياسية بصورة أكبر وأخطر فى صياغة آرائها ومعتقداتها.

فمذهب الخوارج عكس فى نشأته وتكوينه موقف البدو المهمشين، بينما عبر التشيع عن طموحات المستضعفين. ولم يكن الإرجاء إلا بوقا للدعاية السياسية الأموية، فى حين كان الاعتزال مذهب البرجوازية التجارية والحرفية.

وفى كل الأحوال؛ جرت صياغة العلوم الدينية فى «عصر التدوين» فى إطار الواقع السياسى والاجتماعى والثقافى العام؛ إبان «عصر الصحوة البرجوازية الأولى». تمثل الجانب السياسى فى حركة الإصلاح - لا الثورة - التى أنجزها العباسيون الأوائل، والتى أتاحت نوعا من التسامح الدينى والمذهبى والاستقرار السياسى والرواج الاقتصادى والتجانس الاجتماعى. فى هذا المناخ أنجزت البرجوازية نهضة ثقافية خلال مناخ ملائم «يمثل المهادنة السياسية التى أنجزتها البرجوازية» على حد قول أحد الدارسين.

وكان من ثمارها «حركة الترجمة» و«تدوين العلوم» بعد تصنيفها. وفى ضوء ذلك يمكن تفسير الاهتمام بترجمة المعارف الكلاسيكية ذات الصلة بالمصالح الحياتية الدنيوية، والعزوف عن ترجمة ما عداها.

ومايعنينا ـ فى هذا المقام ـ أن العلوم الدينية تأثرت فى وضع مناهجها بل فى بعض معارفها بعلوم «الأوائل». وبعد تدوينها جرى تداولها وتسخيرها فى المعترك السياسى بين السلطة والمعارضة.

ففى مجال علم الحديث؛ جرى توظيفه فى استقاء الأحكام؛ أى خدمة التشريع؛ لذلك كان هذا العلم مرتبطا بالفقه فى طور تكوينه. وعكس الاختلاف بين المدونين خلافا على صعيد الواقع السياسى والاجتماعى؛ ومن هنا صدق ابن قتيبة حين قال: «إن كل طائفة من الطوائف المختلفة فى المبادئ تروى الأحاديث المختلفة كذلك؛ يؤيد بها كل فريق مدعاه»؛ وهو أمر هال ابن خلدون فيما بعد فنحى عليه باللائمة.

وفى مجال التفسير؛ تنوعت الاتجاهات نتيجة الاختلاف حول درجة اعتماد العقل. فالاتجاه الليبرالى العقلانى عكس مصالح الطبقة الوسطى الذى تعاظم شأنها فى هذا العصر، بينما رفض التيار المحافظ إعمال العقل فى تفسير القرآن الكريم؛ فقال أصحابه بأن «من قال فى القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار»!! ونحن فى غنى عن التذكير بما أثير حول قضية «خلق القرآن» من خلاف أفضى إلى صراع دام فى بعض الأحيان. لم يكن هذا الصراع إلا تعبيرا عن مصالح سياسية جسدت طموحات اقتصادية ـ إجتماعية فى التحليل الأخير.

وعكس تدوين الفقه فى هذا العصر حقيقة الصراع بين البرجوازية والإقطاع. فاجتهاد أبى حنيفة عبر عن طموحات البرجوازية، ونصية ابن حنبل عبرت عن أزمة الإقطاعية، بينما عكس المذهب المالكى تدهور مكانة الحجاز السياسية والاجتماعية؛ بعد أن فقد التوجيه السياسى وأصبح مجرد ولاية هامشية. أما مذهب الإمام الشافعى؛ فكانت وسطيته واعتداله متسقة مع طبيعة مصر الحضارية والثقافية. ولا غرو؛ فقد أبدع الشافعى علم «أصول الفقه» الذى يعد مفخرة فى الفكر الإسلامى.

ونلاحظ أن هذه المذاهب الفقهية لم تثبت على الحال الذى وضعه مؤسسوها؛ بل خضعت لمنطق التطور؛ نتيجة تداولها ـ محدودية أو اتساعا. فمذهب أبى حنيفة لم تؤازره السلطة فتدهور وتحجر، ومذهب مالك فتح باب الاجتهاد على مصراعيه بعد اعتماده مذهبا رسميا فى المغرب والأندلس. واختفى فقه ابن حنبل أو كاد لعجزه عن استيعاب مشكلات

واقع متطور. وفقه الشافعى لم يرج فى مصر فاتخذ طريقه إلى الأطراف فى اليمن وبلاد ما وراء النهر.

أما علم الكلام فى صيغته الاعتزالية؛ فكان انجازا هاما للبرجوازية الصاعدة؛ ولا غرو فقد أصبح مذهب الخلافة العباسية منذ عهد المأمون حتى نهاية «عصر الصحوة البرجوازية الأولى». وتلقفت عقلانية فرق المعارضة الخارجية الإباضية، والشيعية الزيدية والإثنى عشرية. بل إن الإرجاء الذى كان مذهبا سلطويا من قبل؛ أصبح ثوريا عقلانيا بعد تأثره بالاعتزال، وقد جنحت هذه المذاهب جميعا نحو الاعتدال الفكرى، كما مال معتنقوها إلى المهادنة السياسية؛ نتيجة الإنجازات الإصلاحية التى تمت خلال «عصر الصحوة البرجوازية الأولى».

لذلك؛ يمكن استخلاص قانون عام بخصوص نشأة العلوم الدينية؛ فحواه أن المصالح الدنيوية شكلت حجر الزاوية فى صياغة تلك النشأة، وتحديد مناهج هذه العلوم وتوجيه معارفها لخدمة مقاصد عملية سياسية وتشريعية.

أما عن عصر ازدهار هذه العلوم، فقد ارتبط بمعطيات «الصحوة البرجوازية الثانية» التى شهدت ـ على الصعيد السياسى ـ نظما « متبرجزة» كانت تنتمى إلى قوى المعارضة؛ كما هو حال الدولة البويهية الزيدية الاعتزالية، والدولة الفاطمية الإسماعيلية. وعلى الصعيد الثقافى، شهد العصر ترسيخ «المنهج العلمى التجريبى» فى الطبيعيات، والمنهج العقلانى فى سائر العلوم الاجتماعية والإنسانية؛ وهو أمر انعكس إيجابا على العلوم الدينية فبلغت شأو ازدهارها.

فعلم التفسير جرى تسييسه ليعبر عن اتجاهات ثلاثة؛ اتجاه نصى محافظ غلب النقل على العقل؛ تعاظم إبان قرن «الإقطاعية المرتجحة» وتداعى إبان قرن «الصحوة البرجوازية الثانية». واتجاه عقلانى جرى تهميشه إبان القرن الأول، وازدهاره وسيادته إبان القرن الثانى. واتجاه ثالث محايد رافض للاتجاهين السابقين إلى حد «الوقف» أى الرجوع إلى النص القرآنى مباشرة دون تأويل أو تفسير.

رفض الاتجاه الأول آلية «التأويل»، وعول عليها الاتجاه الثانى فى التفسير، أما الثالث فتوقف عن التفسير بالكلية. مثل أبو زيد البلخى الاتجاه الأول، حيث اكتفى فى تفسيره بالدلالات الظاهرة للآيات القرآنية. أما الثانى فقد عبر عنه الزمخشرى المعتزلى فى تفسيره «الكشاف» الذى يعد ـ فى نظرنا ـ أعظم التفاسير على الإطلاق لاعتماد العقل والنظر.

وصل الصراع بين أصحاب هذين الاتجاهين إلى حد التكفير وتأليب العوام على المفسرين العقلانيين بتحريض من فقهاء السلاطين إبان «قرن الإقطاعية»، لكنه تعاظم وساد إبان القرن التالى؛ قرن «الصحوة البرجوازية الثانية».

وفى مجال علم القراءات؛ حصر أصحاب الاتجاه النصى القراءات الصحيحة فى سبع قراءات، صارت عشرا عند خصومهم الليبراليين. ولا يخلو ذلك من دلالة على ضيق أفق أصحاب الاتجاه الأول، واتساعه عند أصحاب الاتجاه الثانى الذين وظفوا القياس فى زيادة عدد القراءات الصحيحة.

أما عن علم الحديث؛ فقد صنف الستة الصحاح مصنفاتهم المعروفة كتعبير عن موقف أهل السنة، والتى زادت فى أعداد الأحاديث؛ بما يؤكد اعتمادهم الكثير من المنحولات المبررة لسياسات الحكام. واتسمت أحاديثهم بالإسناد أكثر من نقد المتون. أما أحاديث الاتجاه العقلانى فقد تشددت فى نقد المتون واستبعدت الكثير من الأحاديث الموضوعة. وقد أنجز هؤلاء «علم أصول الحديث» وعلم «مصطلح الحديث» وغيرهما، بهدف ترسيخ منهج جديد فى نقد الأحاديث بغيةالتحقق من مصداقيتها.

أما عن علم الفقه؛ فكان اعتماد منهج «الاجتهاد» أو رفضه معيارا للتفرقة بين النصيين والعقلانيين. وفى كل الأحوال لعبت الإكراهات السياسية دورا مركزيا فى الترويج لاتجاه أو اضطهاد آخر.وبديهى أن يروج الاتجاه الأول خلال قرن الإقطاعية، والثانى خلال القرن التالى؛ قرن «الصحوة البرجوازية الثانية».

وقد وفق أحد الدارسين الكبار - محمد أركون - حين وصف فقه الاتجاه الأول بأنه «كان مقدسا ومتعاليا ولا بشريا؛ بحيث جرى اعتباره قانونا إلهيا». أما عن فقه الاتجاه الثانى، فقد عول أصحابه على الرأى والقياس والاستحسان والاستصلاح، ليواكب متغيرات المجتمع ويقدم حلولا لمشكلاته.

وبخصوص علم الكلام؛ شهد «قرن الإقطاعية» تأسيس علم الكلام الأشعرى بأمر من السلطة، وبهدف الإجهاز على علم الكلام المعتزلى. لذلك اضطهد المعتزلة آنذاك وامتحنوا. وحق لأحد الدارسين الحكم بأن الصراع بين الطرفين «انطلق من منطلقات واقعية اجتماعية»؛ وبرغم تعلق هذا العلم بالعقائد الإيمانية، جرى تسييسه أيضا؛ فغدت الأشعرية تكريسا لسياسات السلطة، بينما عبر الاعتزال عن معارضتها.

وكان ذلك من أسباب إضعاف الخلافة السنية والإجهاز على السلطة العسكرية المؤازرة لها، بما مهد لظهور قوى المعارضة ونجاحها فى تأسيس دول كبرى - كالدولة البويهية والدولة الفاطمية - ذات توجهات برجوازية ليبرالية.

لذلك تعاظم شأن علم الكلام الاعتزالى ووصل إلى شأو ازدهاره؛ فجرى تنظير أصوله على يد القاضى عبدالجبار، بينما تراجع الأشاعرة عن بعض معتقداتهم وعدلوا البعض الآخر بما يوافق آراء الاعتزال. بل إن المذهب «الماتريدى» الذى ولد من رحم الأشعرية أصبح أقرب إلى الاعتزال منه إلى الأشعرية.

أما عن فكر الفرق؛ فقد عارك نفس المعطيات فمر بطورين معلميين ومختلفين؛ أولهما إبان «قرن الإقطاعية»؛ حيث جرى اضطهاد سائر فرق المعارضة وتكفيرها؛ فانصرفت لبناء مقومات أنساقها الفكرية؛ وإن مارس زعماؤها السياسة فى طى الكتمان والسرية. ونظرا لما حل بها من مطاردة وحصار؛ مالت فى معتقداتها نحو التطرف، كما تمزقت إلى عديد من النحل المتصارعة.

تغير هذا الحال إبان قرن «الصحوة البرجوازية الثانية» إذ نجحت دعواتها السرية وانتهت إلى تأسيس كيانات سياسية. وفى ظلها ازدهرت فكريا نتيجة الانفتاح على الفكر الكلاسيكى؛ حتى وصل بعض مفكرى المذهب الإسماعيلى بتعاليمه إلى طور التفلسف.

أما عن مذهب الخوارج؛ فقد انقرضت فرق المتطرفة، ولم يبق إلا أكثرها اعتدالا؛ كالإباضية الذين نجحوا فى تأسيس إمارتين إباضيتين، الأولى فى عمان والثانية فى المغرب. وكذلك فرقة الصفرية التى توجت ثوراتها بتأسيس دولتين فى المغرب الأقصى هما دولة بورغواطة ودولة بنى مدرار.

وقد تمكن الفاطميون من إسقاط الدولة الإباضية فى المغرب ودولة بنى مدرار الصفرية، وعجزوا عن إسقاط إمارة بورغواطة.

بديهى أن تؤثر تلك المجريات السياسية فى عقائد الخوارج؛ إثر تشرذم الإباضية إلى عدة فرق متناحرة؛ أهمها الوهبية والنكار. أما الصفرية فقد تطرفت عقائدهم إلى حد اتهامهم بالزندقة.

خلال قرن «الصحوة البرجوازية الثانية»؛ تميز الفكر الإباضى بالعقلانية والاعتدال؛ نتيجة اقتباس الكثير من مبادئ المعتزلة.

أما عن عقائد الصفرية؛ فلا نعلم عنها شيئا إبان هذا العصر؛ نظرا لإحراق كتبهم على يد الفاطميين، ومن بعدهم المرابطين والموحدين.

أما وقد انتكست «الصحوة البرجوازية الثانية»، وساد «الإقطاع العسكرى» سائر أقاليم العالم الإسلامى؛ دخل الفكر بعامة عصر تدهوره وانحطاطه.

وبديهى أن تترك تلك المستجدات بصماتها على العلوم الدينية ومعتقدات الفرق المذهبية .فمعلوم أن العلوم العقلية جرى تحريمها باستثناء ما يخدم منها علوم الشريعة.

ونظرا لوحدة المعرفة؛ كان لتغييب العقل وتحريم المنطق أثره فى تدهور العلوم الدينية؛ إذ مال المشتغلون بها إلى «التقليد» وانتفى الإبداع والابتكار. وجرى تكريسها لخدمة النظم الجائرة بإعطائها مشروعية وجودها. وحسبنا أن الغزالى عمد إلى صياغة «إديولوجية سلطوية» مستمدة من الفقه الشافعى وعلم الكلام الأشعرى والتصوف، واعتبر كل معرفة سواها من قبيل العلم «غير النافع». وانتشرت هذه الصيغة فى العالم الإسلامى برمته؛ لتدخل العلوم الدينية بعامة مرحلة «الانحطاط».

ففى مجال علم القراءات؛ انتفى الإبداع وساد التقليد واقتصر التأليف فيه على الملخصات والحواشى والشروح، واختزل العلم فى «أرجوزة شعرية» دونها الشاطبى؛ لخص فيها كتب السابقين.

أما علم التفسير؛ فقد «أدمج» ووجه لخدمة النظم العسكرية القائمة، كما اضطهد مفسرو المعارضة لاعتمادهم «التأويل» و«المجاز»، بينما روج للتفسير الصوفى الزاخر بالخرافات والكرامات والشعوذات. وتعرض الزمخشرى لحملة ضارية من فقهاء السنة - خصوصا ابن تيمية - لا لشىء إلا لأنه اعتمد العقل فى تفسيره، وعول على التأويل والمجاز. وغصت تفاسير أهل السنة بالإسرائيليات والأحاديث المنحولة؛ لذلك اعتبرها ابن خلدون «مفسدة للعلم».

أما علم الحديث؛ فقد تخلى أصحابه عن منهج «الجرح والتعديل». واقتصر التأليف فيه على الملخصات والشروح. وما ألفه محدثو المعارضة فى هذا المجال أحرق ونكل بأصحابه.

وفى كل الأحوال؛ جرى توظيف معارفه لتبرير سياسات الحكام. لذلك حمل ابن خلدون على محدثى عصره واتهمهم بالتقليد والعقم. واعتبر أبو الفرج بن الجوزى ذلك «جناية على الشرع».

ولاقى علم الفقه نفس المصير؛ إذ تجمد وتحجر وأغلق باب الاجتهاد بالكلية، وشاعت الملخصات والشروح. وجرى اعتبار اجتهادات فقهاء المعارضة نوعا من البدع. وفى ذلك يقول ابن خلدون «عمل كل مقلد بمذهب من قلده.. ومدعى الاجتهاد لهذا العهد مردود على عقبه، مهجور تقليده». ووظف الفقه لتبرير سياسات السلاطين، وأمعن فقهاؤهم فى اضطهاد المخالفين بدعم من الحكام ومؤازرة من العوام. يقول ابن الجوزى فى هذا الصدد «.. ومن تلبيس إبليس على الفقهاء؛ مخالطتهم الأمراء والسلاطين ومداهنتهم.. وربما رخصوا لهم فيما لا رخصة فيه لينالوا من دنياهم عرضا».

وليس أدل على تسييس الفقه من كتابة الفقهاء فى السياسة؛ معترفين بمشروعية النظم المتغلبة ومبررين لجبروتها، ومروضين العوام على طاعتها. وحسبنا قول الغزالى - فقيه السلاجقة - إن السلطان «هوظل الله فى أرضه، فينبغى أن يعلم أن من أعطاه الله درجة الملوك، وجعله ظله فى أرضه؛ فإنه يجب على الخلق محبته، ويلزم متابعته وطاعته». وزاد ابن عربى الطين بلة حين قال «ينبغى - على المرء - أن يعرف للسلطان حقه الذى أوجبه الله له عليه، ولا يطلب منه حقه الذى جعله الله له قبل السلطان؛ مما له أن يسامحه فيه إن منعه منه؛ فتوة عليه ورحمة به، وتعظيما لمنزلته، إذا كان له أن يطلب به يوم القيامة».

أما الفقيه ابن جماعة فقد برر حكم سلاطين العسكر فى عصره وأفتى بأنه «إذا خلا الوقت من إمام؛ فتصدى له من هو ليس من أهلها، وقهر الناس بشوكته وجنوده بغير بيعة أو استخلاف، انعقدت بيعته ولزمت طاعته، لينتظم شمل المسلمين وتجمع كلمتهم.. ولا يقدح فى ذلك كونه جاهلا أو فاسقا فى الأمر».

وبخصوص فكر الفرق المذهبية؛ فقد شهد العصر غلبة مذهب أهل السنة الذى نظر له الغزالى ليصبح إديولوجية السلطان دون منازع، وقد تم ذلك على حساب مذاهب المعارضة. برغم ذلك عم الصراع بين تيارات المذهب السنى؛ كما هو الحال بين الأشاعرة والماتريدية، أو بينهما معا وبين أتباع المذهب الظاهرى؛ بل انسحب هذا الصراع إلى المذاهب الفقهية الأربعة؛ وهو صراع جرى فيه استحلال سفك الدماء.

ونظرا للإمعان فى اضطهاد الشيعة والخوارج والمعتزلة؛ تخلى بعضهم عن مذهبه «تقية» واعتنق مذهب أهل السنة، وهاجرالبعض الآخر إلى أطراف العالم الإسلامى، أو اعتصموا بالجبال والقلاع والحصون، أو تستروا بالتصوف.

وقد أفضت تلك الظروف الصعبة إلى تشرذم هذه المذاهب، فانقسمت إلى فرق متعددة متصارعة. وتأثرت معتقداتها سلبا بتلك المعطيات؛ فمالت إلى التعسف والتطرف والهرطقة فى بعض الأحيان.

نستخلص مما سبق قانونا يحكم وضعية الفكر الدينى بعامة؛ فحواه تفريغ هذا الفكر من جوهره الدينى؛ ليتحول إلى علم دنيوى «مسيس»؛ وإن احتفظ بغلاف من التيولوجية ليس إلا. ولا تأخذنا الدهشة من هذا الحكم؛ إذا ما علمنا أن الدين نفسه تحول خلال الصراع الاجتماعى ـ السياسى إلى إديولوجية للسلطة والمعارضة فى آن.

ب) العلوم العقلية

يقصد بها العلوم التى تتعلق بالطبيعيات كالطب والكيمياء فضلا عن الرياضيات؛ كالحساب والجبر والهندسة والفلك والفيزياء والفلاحة، كذا الجغرافيا والتاريخ والفلسفة. ولن نعرض فى هذا المقام للتاريخ والفلسفة، إذ نظرا لأهميتهما سنقدم عنهما دراسة أكثر تفصيلا فيما بعد.

ومعلوم أن المسلمين لم يكن لهم عهد بهذه المعارف كعلوم ذات مناهج علمية ـ وإن وجدت بعض المعارف الأولية ـ إلا بعد حركة الترجمة؛ فتعرف عليها المسلمون وأطلقوا عليها «علوم الأوائل» لارتباطها بثقافات القدماء من اليونان والرومان والهنود.

وبديهى أن تقف جهود العلماء المسلمين عند حدود التعرف عليها واستيعابها خلال عصر «الصحْوة البرجوازية الأولى». أما الإبداع والابتكار؛ فقد حدث خلال «عصر الصحوة البرجوازية الثانية»؛ وإن لم يخل الأمر من وجود إبداعات محدودة خلال طور التكوين؛ خصوصا فى مجال الفلك والرياضيات والجغرافيا.

ما يعنينا هو إثبات حقيقة مهمة؛ وهى أن ترجمة هذه المعارف والتعرف على دراستها لم يكن لغرض معرفى قح؛ بل بهدف توظيفها فى أغراض عملية حياتية؛ أشرنا إليها من قبل.

وفى عصر «الإقطاعية المرتجعة»؛ تدهورت هذه المعارف لغلبة النص والنقل والسماع على العقل والنظر والإبداع. لكنها ما لبثت أن استأنفت مسيرتها خلال «عصر الصحوة البرجوازية الثانية»؛ فبلغت أوج ازدهارها؛ خصوصا بعد اكتشاف «المنهج العلمى التجريبى»؛ فأبدع علماء المسلمين نظريات جديدة بعد أن صححوا الكثير من أخطاء النظريات الكلاسيكية.

ولن نستطرد فى برهنة ذلك؛ بقدر إثبات حقيقتين هامتين؛ الأولى هى

ارتباط الازدهار بالواقع التاريخى؛ فكان هذا الإنجاز مرتبطا بتنامى المد البورجوازى. والثانية هى إفادة الفكر الإسلامى والثقافة العامة من نتاج هذه المعارف بصورة مطردة؛ خصوصا فيما يتعلق بالمنهج وطرائق التفكير.

تخلفت هذه العلوم خلال قرن «الإقطاعية» نتيجة موقف الفقهاء الذى صادر عليها؛ فاعتبروا المستفيدين بها هراطقة ملحدين. لذلك تحول علم الحساب إلى ما عرف بعلم «الفرائض» الذى تكرس معارفه لخدمة الطقوس الدينية. ونظروا إلى الهندسة باعتبارها «علما مذموما». أما الفلك؛ فتحول إلى التنجيم ليس إلا. واعتبر المنطق خطرا على الدين؛ وهكذا دواليك بالنسبة لسائر العلوم.

بديهى أن يتغير الحال خلال القرن التالى؛ حيث تطورت العلوم الدينية نفسها؛ فلم نعدم من الفقهاء من تحمس لهذه المعارف ودعا إلى الاشتغال بها. بل ذهب «إخوان الصفا» إلى ضرورة تحرير العلوم الشرعية «من الجهالات»عن طريق المعارف الطبيعية. لذلك أتاح المناخ السياسى والثقافى السائد تعاظم البحث والدرس، وأبدع العلماء كل فى مجاله؛ خصوصا بعد اكتشاف المنهج العلمى التجريبى، بفضل ثلة من العلماء والفلاسفة؛ كالبيرونى وابن سينا والحسن بن الهيثم.

على أنه يجب التحفظ فى تقويم هذا الازدهار؛ ذلك لأن ثورة برجوازية شاملة لم تحدث؛ فظلت بعض العوائق - كالمصادرات اللاهوتية - تقف حجر عثرة أمام تناميها، الأمر الذى فت فى جهود العلماء وحال دون إنجاز ثورة معرفية؛ كما هو حال الثورة البرجوازية الأوروبية. ومع ذلك لم يخطئ مؤرخو العلم حين وسموا إنجازات «عصر الصحوة الثانية» بأنها «تمثل العصر الذهبى للعلم العربى».

ففى حقل الرياضيات؛ أفاد المسلمون من الموروث اليونانى والهندى؛ وأبدعوا الجديد على الصعيدين النظرى والتطبيقى. وتكفى الإشارة إلى أسماء الخوارزمى والبوزجانى والفرغانى والبتانى، كرواد صححوا الكثير من أخطاء رياضيى اليونان، فضلا عن إبداعات جرى استثمار نتائجها فى أمور الجباية والعمران والنشاط التجارى. ومع ذلك شغل الكثيرون من علماء الرياضيات بما عرف باسم «علم الحيل» ذى التوجه السرى القائم على السحر والشعوذة.

وفى مجال الفلك؛ أفاد علماء العصر من مصادر يونانية وفارسية وحرانية وهندية، وعولوا على التجريب بإنشاء المراصد، وتمكنوا من تصويب الكثير من أخطاء السابقين، فضلا عن إبداعات أنجزها البتانى

والبيرونى وعمر الخيام والرازى وابن يونس وغيرهم ممن وظفوا نظرياتهم فى خدمة النشاط التجارى والفلاحى والملاحى. كذا لخدمة أغراض دينية كتحديد مواقيت الصلاة والصيام وغيرها.

أما عن علم الكيمياء؛ فقد اقترنت دراسته بالتجريب من ناحية وبالسحر والشعوذة من أخرى؛ كما هو حال جابر بن حيان مؤسس العلم. ومع ذلك توصل العلماء. من أمثال ابن سينا والرازى والبيرونى وغيرهم. إلى نظريات مبتكرة جرى توظيفها فى مجال الصناعات الحربية والأدوية والطب والصناعة.

وبرغم ارتباط نشأة علم الفيزياء بالفلسفة، إلا أنه بفضل التجريب العلمى توصل ابن الهيثم والبيرونى إلى نظريات جديدة؛ وظفت لأغراض عملية فى خدمة الصناعات واستخراج المعادن ومشروعات الرى وغيرها. كما أسهمت هذه النظريات فى تطوير الرياضيات فضلا عن المعارف الفلسفية.

وكان التطور فى علم الطب ملحوظا بفضل جهود الرازى وابن سينا والبيرونى وعلى بن رضوان والزهراوى وغيرهم؛ سواء على المستوى النظرى أو التطبيقى. وقد أفاد علم الطب والصيدلة. الذى استقل كعلم عرف باسم الأقرباذين فى هذا العصر. من التقدم فى علوم الكيمياء والفيزياء والنبات وغيرها.

وبلغ الازدهار أوجه فى علم الجغرافيا؛ نتيجة النشاط التجارى المتعاظم، وذيوع الرحلات العلمية، والاستقرار السياسى النسبى. وحسبنا الإشارة إلى أسماء المسعودى والاصطخرى وابن حوقل واليعقوبى وناصرى خسرو وغيرهم؛ ممن برعوا فى تقديم خرائط جديدة على درجة كبيرة من الدقة. كما طوروا العلم ووسعوا آفاق مباحثه فكتبوا عن الأجناس والسلالات، ومزجوا التاريخ بالجغرافيا، وطرقوا باب الجغرافيا السياسية. والأهم من ذلك؛ هو توظيف نتاج جهودهم فى خدمة كثير من أوجه الحياة العملية، كالفلاحة والصناعة والتجارة وأمور الخراج والجباية، وتوثيق عرى العلاقات بين العالم الإسلامى والعالم الخارجى.

تأسيسا على ذلك؛ نؤكد حقيقة ارتباط العلم الطبيعى والرياضى بدور الطبقة البرجوازية بفكرها الليبرالى المنفتح، والتجريبى العلمى والعملى فى آن. كذا إفادة العلوم الدينية والفلسفية من النتاج العلمى الصرف؛ بما ساعد على نموها وازدهارها.

من هنا؛ نستخلص آليتين هامتين هما؛ الصلة الجدلية بين العلم والدين، بحيث أثر كل منهما فى الآخر؛ سلبا أو إيجابا. كذا تثمين إنجازات علماء المسلمين فى ضوء المقارنة بين عطائهم وبين ما كان عليه حال هذه المعارف فى العصور السابقة واللاحقة. عندئذ يمكن التوصل إلى التقويم الموضوعى كبديل للأحكام العفوية والعاطفية المتطرفة. ونتحاشى الانزلاق فى فخاخ الممجدين للفكر الإسلامى والمنددين به؛ أو بين القائلين «بالنسخ» والمعولين على «المسخ». إذ يبالغ أصحاب «النسخ» فى تقويم الفكر الإسلامى إلى حد الزعم بأنه ينسخ ما قبله ويجب ما بعده. كما يبالغ أصحاب «المسخ»؛ فيحكمون على هذا الفكر بأنه محض تقليد ومحاكاة للموروث اليونانى.

ج) علوم اللغة والأدب

لا ندعى أننا مؤهلون لتقديم نظرية فى اللغة والأدب خاصة بنا؛ بل ما سنحاوله هو تقديم قراءة نظرية مستمدة من دراسة متأنية للموضوع؛ سبق وقدمناها خلال مجلدات المشروع فى هدى مسح تاريخى شامل، ورصد ثقافى أمين لسائر جوانب المعرفة؛ أهلنا لتقديم تفسير اجتماعى لعلوم اللغة والأدب. وما نحاوله الآن هو إمعان النظر وإعمال التفكير فيما سبق وقدمناه؛ عسى أن نقف على بعض «الآليات الحاكمة»، نشأة وتطور علوم اللغة والأدب فى سياقها التاريخى.

ننوه أيضا بأن ما سنحاوله ليس إبداعا واستحداثا لمنهج ورؤية خاصة بنا فى هذا الصدد؛ ذلك أن الموضوع بكليته سبق وتناوله المتخصصون فى النقد الأدبى. كذا اهتم به المشتغلون بعلم اجتماع اللغة، وعلم اجتماع الأدب، ممن قدموا فى هذا المجال إنجازات قيمة.

بل نذهب إلى ما هو أبعد من ذلك؛ فنعود بالاهتمام بهذه القضية إلى الفكر الماركسى؛ حيث أسهم منظروه بجهود ضافية من خلال مساجلاتهم النقدية مع خصومهم الرأسماليين بمدارسهم المختلفة.

نشير أيضا إلى أن الدارسين العرب المحدثين والمعاصرين - ممن لا نستطيع أن نتطاول على ما قدموه - أسهموا بنصيب وافر فى هذا المجال؛ أفدنا منه بطبيعة الحال.

عديدة هى الدراسات الخاصة «بعلم اللغة الاجتماعى»، و«علم اجتماع اللغة» بمناهجها التى ترد اللغة إلى أصولها الاجتماعية؛ فى مواجهة المناهج البنيوية التى تجرد اللغة من سياقها الاجتماعى وتدرس مباحثها

مفردة ومفككة ومعزولة عن أى سياق معرفى. وإن حاول بعض أعلام البنيوية ـ مثل تشومسكى ـ تطعيم منهجه بدراسة اللغة فى علاقتها مع المجتمع.

تأسيسا على منهجنا المادى ورؤيتنا السو - سيورتاريخية، نعرض نشأة وتطور علوم اللغة والأدب.

وأول ما نلاحظه أن نشأة علوم اللغة ارتبطت «بالصحوة البرجوازية الأولى» التى فى ظلها ـ وبسببها ـ جرى تصنيف العلوم وتدوينها. كما تمت حركة الترجمة التى أفادت سائر العلوم من منجزاتها.

وقد دعت الحاجة إلى وضع قواعد اللغة العربية بعد الفتوح الإسلامية ودخول الموالى الذين لم يتشربوا لغة العرب؛ فشاع اللحن وفشت العجمة الأمر الذى اقتضى وضع قواعد التعبير وضوابطه. كما أن أتساع المعارف ـ بعد حركة الترجمة، واستيعاب واطلاع المسلمين على قواعد ونظم اللغات الأخرى، أفاد النحاة فى تقعيد النحو العربى، بل إن الحاجة إلى مثل هذا العلم نبعت قبل ذلك، نتيجة اختلاف لهجات القبائل العربية، بما استوجب ضرورة التقنين والتقعيد.

الملاحظة الثانية؛ هى أن الجهود التى بذلت فى هذا الصدد تنوعت نتائجها بتنوع مناهج أصحابها. فمن النحاة من اعتمد القياس نهجا فى التقعيد، ومنهم من عول على النص والرواية، ومنهم من جمع بين المنهجين فى منهج واحد. وعندنا أن هذا الاختلاف عِبر عن صراع اجتماعى، ثقافى، ولم يكن محض خلاف ظنى معرفى صرف.

على كل حال، ظهرت مدارس ثلاث؛ مدرسة البصرة باتجاهها العقلانى التى مثلها سيبويه، ومدرسة الكوفة باتجاهها النصى التى عبر عنها الكسائى والفراء والرواس، ومدرسة بغداد ذات الاتجاه «التوفيقى» الذى مثله ابن قتيبة.

وفى عصر «الإقطاعية المرتجحة» ساد الاتجاه النصى الذى جمد الدراسات اللغوية حين عول أصحابه على السماع والرواية ورفض القياس والدراية، وقد مثله نحاة من أمثال ابى سعيد السيرافى وأبى العباس ثعلب وأبى العباس المبرد.

أما الاتجاه العقلانى؛ فقد خبا واضطهد أصحابه؛ فمالوا إلى «التوفيق» على حساب الدراية؛ كما هو حال ابن ولاد ـ على سبيل المثال.

وتظهر مصداقية التفسير الاجتماعى لهذا الاختلاف فى الانقلاب

الذى حدث خلال القرن التالى «عصر الصحوة البرجوازية الثانية». إذ تعاظم الاتجاه العقلانى وخبا الاتجاه المنافس. وقد أفاد النحاة الأول من الفلسفة اليونانية فى وضع منهج جديد يفتح الباب على مصراعيه للقياس والنظر؛ من أعلامه ابن فارس وابن السراج والرومانى وابن وهب وغيرهم. وبفضلهم تطور علم النحو وعلم الصرف وعلوم البلاغة، وقارب بعضهم «علم الصوتيات».

وذاع هذا الاتجاه ليغمر سائر أرجاء العالم الإسلامى مسايرا المد البورجوازى الليبرالى السائد، وأسهم علماء الأمصار فى تطوير هذا التيار وترسيخه؛ كما هو حال الجرجانى وابن أزهر وابن رشيق وابن مضاء القرطبى وغيرهم.

وبديهى أن يتأسيس «علم البلاغة» فى هذا العصر؛ بفضل جهود أبى هلال العسكرى والجرجانى - على وجه الخصوص - الذى وضع أصوله وأعطاه اسمه فى كتابه «أسرار البلاغة».

كما وضع ابن جنى قواعد «علم الصرف»، فضلا عن مقاربات حثيثة فى مجال «علم الصوتيات».

على أن هذه الجذوة ما لبثت أن انطفأت إبان «عصر الإقطاعيةالعسكرية». إذ اقترن هذا العصر بالعقم والجدب، واقتصرت جهود اللغويين والنحاة والبلاغيين على الشروح وتصنيف المختصرات. ويرجع هذا التدهور إلى تدهور أعم وأشمل لسائر صنوف المعرفة، كما أوضحنا سلفا.

وتأثرت علوم اللغة بتلك الانتكاسة باعتبار اللغة علامات ورموزا تعبر عن الأفكار والمفاهيم والتصورات. ومن مظاهر هذا التدهور تفشى اللحن، وتداول لغات أخرى بين الطغمات العسكرية الحاكمة التى ترجع أصولها إلى أرومات غير عربية. كما انتشرت العجمة فيما كتب وصنف. لذلك صدق ابن بسام حين قال: «هجم الفساد على اللسان، وخالطت الإساءة الإحسان، ودجنت لغة العرب؛ فلم تزل كل يوم تنهدم أركانها وتموت فرسانها؛ حتى استبيح صرحها، وهجن صحيحها، وعفت آثارها».

لقد توقف البحث المعرفى فى علوم اللغة إلا بالقدر الذى يخدم العلوم الدينية.

ففى علم اللغة توقف الإبداع وكثرت الشروح لأعمال السابقين وعمل

الحواشى عليها. لذلك حق لابن خلدون القول إن «أوضاع علم اللغة ظلت باقية فى موضوعاتها لم تتغير».

وينطبق الحكم ذاته على علم النحو والصرف؛ فلم يضف النحاة أدنى جديد؛ اللهم إلا اجترار جهود السابقين وإعادة تبويبها وترتيبها. كما تعاظمت الشروح والحواشى على المؤلفات السابقة أيضا.

أما علم البلاغة؛ فقد شمله التدهور بالمثل؛ باستثناء ومضات خافتة أضاءها بلاغيون مخضرمون.

وشهد العصر تحول البيان إلى بديع وزخرف لفظى ليس إلا. وإذ شذ الزمخشرى عن القاعدة، فلأنه كان معتزليا معارضا للسلطان، على عكس أهل البديع والتزويق الذين خدموا فى دواوين السلطة وتولوا الوظائف الكبرى.

كما تدهور النقد الأدبى بتدهور علوم اللغة من جهة وعقم الإبداع من أخرى. وإذا كانت انجازات حازم القرطاجى نشاذا فى هذاالصدد؛ فإنها لا تجب القاعدة العامة.

بخصوص الأدب وعلومه؛ ننوه بأننا سنأخذ بنظرية سوسيولوجية الأدب التى بلغت كمالها بفضل «جولدمان»؛ فضلا عن الاسترشاد بإنجازات «علم اجتماع الأدب» المتأثرة «بعلم الجمال» الماركسى الذى يعد «بليخانوف» و«لوكاتش» من أشهر أعلامه.

وفى هذا الصدد نقرر أن أحكامنا السابقة على علم اللغة تنسحب بالمثل على الأدب نثرا أو شعرا أو نقدا.

ففى حقل النثر الفنى؛ وجد تياران، الأول رسمى تمثل فى «أدب الكتاب»، وآخر برجوازى وشعبى قدر له الذيوع والانتشار تمثل فى «الرسائل الإخوانية». عبر عبدالحميد الكاتب عن التيار الأول، حيث اتسم نثره بالإسراف فى البيان والبديع؛ لذلك اقتصر على طبقة الكتاب، ولم يؤثر فى لغة الثقافة والفكر. أما التيار الآخر؛ فقد مثله الجاحظ - بامتياز - ومن أهم خصائصه الاحتفاء بالمعانى أكثر من البلاغة اللفظية. ويعبر أدب الجاحظ عن موقف سياسى إزاء البيروقراطية والأرستقراطية؛ إذ عرض لمفاسدها وحمل عليها، وحسبه أنه كان معتزليا يقدس العقل ويعارض السلطة.

كما شهد العصر أدبا شعبيا راقيا يتغنى بالفضائل، ويمجد قيمة العمل، جرى توظيفه للترويح على العوام، والاستحثاث على الفروسية والجهاد.

أما عن الشعر؛ فقد جرى تدوينه ووضع قواعد عروضه فى «عصر الصحوة البرجوازية الأولى». وعكس الخلاف حول معايير البلاغة الشعرية بين القديم والجديد؛ صراعا اجتماعيا ـ سياسيا بين الإقطاع والبرجوازية. وإذ حسم لمصلحة البرجوازية؛ فقد حسم كذلك على صعيد الشعر.

فقد سادت الاتجاهات المجددة بفضل ثلة من الشعراء العظام من أمثال أبى تمام وأبى نواس وبشار بن برد. وإلى أبى تمام يعزى الفضل فى تجديد هيكل القصيدة، بحيث جرى الاهتمام بوحدتها العضوية. وعبر أبو نواس عن روح الحياة المدنية، وعصف بشار بالقواعد النمطية الموروثة عن النموذج الجاهلى.

كما عكست موضوعات الشعر بنية الواقع الاجتماعى؛ فوجد تيار هزلى ماجن عبر عنه أبو نواس وبشار، وآخر جاء متعففا تمثل فى شعر أبى العتاهية. وإذ انطوت منظومات ابن المعتز الملحمية على نزعة أرستقراطية، فإن أشعار ابن الرومى عكست معاناة الشرائح الكادحة. كما تبنى الشعر السياسى إديولوجيات السلطة والمعارضة؛ فناصر مروان بن أبى حفصة خلفاء بنى العباس، بينما تبنى دعبل الخزاعى موقف المعارضة الشيعية. ومال شعر الخوارج إلى الفروسية والنضالية، بينما جنح شعر المعتزلة نحو المعانى الفلسفية وتبنى مبادئ العدل الاجتماعى.

وبديهى أن يواكب النقد الأدبى حركة الإبداع؛ فوجدت قلة من النقاد تتحمس للمعايير الكلاسيكية، فى حين تبنت الأكثرية مؤازرة التجديد.

على أن هذا الازدهار ما لبث أن انتكس إبان «عصر الإقطاعية المرتجعة»؛ إذ ساد النثر السلطانى على حساب النثر الإخوانى.

وتدهور الشعر فى أغراضه ومضامينه وأشكاله، بل غلب عليه الوصف والمديح والهجاء؛ بينما مال شعر المعارضة إلى الزهد والتصوف والحض على الثورة.

وبخصوص الشكل؛ جرى إحياء النموذج الجاهلى فى مضامينه وصوره وأخيلته ومبالغاته وسقامة معانيه. وتخلف النقد الفنى فى هذا العصر متسقا مع طبيعة الإبداع.

أما عن أدب «عصر الصحوة البرجوازية الثانية»؛ فقد وصل إلى أوج الازدهار؛ إذ تطور النثر الديوانى إلى صيغة جمعت بين بلاغة اللفظ وثراء المعنى. وتألقت «الإخوانيات» لتعكس ثقافة متطورة وخيالا خصبا وأسلوبا

راقيا. وتعاظم أدب «المكدودين» متخذا بعدا ترفيهيا؛ بعد أن كان أدب تحريض فى العصر السابق.

أما الشعر؛ فقد شهد تجديدا فى أغراضه ومعانيه وأساليبه، وأصبح معبرا عن تجارب الشاعر فى المحل الأول، وخفت صوت المديح والفخر والهجاء، وظهر مردود النهضة العلمية والفكرية فى تهذيب المعانى وثرائها وعمقها؛ فاتسعت دائرة الرؤية وطعمت المعانى بأفكار الحضارة واصطلاحات العلوم. كما تطورت الأساليب وتهذبت، فأصبح الخيال مركبا، والصور مزدانة، والمبالغات مقبولة، وارتقى شعر العوام بارتقاء أحوالهم المعيشية.

وبديهى أن يرتقى النقد الأدبى بالدرجة ذاتها؛ فقد ترسخت المعايير المستحدثة وتعمقت جذورها وعم تداولها، وأصبح النقد الأدبى علما تؤلف فيه مصنفات مستقلة؛ بعد أن كان ثاويا فى كتب الأدب، وغدا التجديد والإبداع مثلا يحتذى.

وفى «عصر الإقطاعية العسكرية»؛ انتكس الأدب؛ شأنه فى ذلك شأن الفكر، وعم التدهور النثر والشعر.

بخصوص النثر؛ أصيب الرسمى منه بالعقم والركود والجمود. وفشت العجمة نتيجة سيطرة نظم غير عربية. واختل مفهوم البلاغة لتنحصر فى الصنعة والتزويق والإسراف فى السجع المتكلف والبديع المسف. ولا غرو، فقد جرى «استكتاب الجهلة، والاستعانة بالضعفة واستكفاء العجزة ممن قلت معرفته سنة متبعة»؛ على حد تعبير ابن بسام.

أما الشعر؛ فمال إلى التقليد وندر الإبداع وتدهورت أحوال الشعراء؛ فلجأوا إلى التكسب والارتزاق بقصائد المديح. كما ذاع شعر الفخر والهجاء لتعاظم النزعات العنصرية والطائفية، وراج الشعر البكائى على أطلال المدن المندثرة والدويلات الزائلة. كما شاع الشعر الصوفى تعبيرا عن الخلاص الفردى واليأس من الإصلاح. وكثرت المدائح النبوية طلبا لانفراج الغمة وإصلاح أحوال الأمة.

أما عن الجوانب الفنية؛ فقد جرى الاهتمام باللفظ على حساب المعنى، واشتط الشعراء فى الاستعانة بالبديع والزخرف، كما أغرقوا فى استخدام غرائب الألفاظ وبالغوا فى التعقيد والرمز.

وشاعت الأخطاء اللغوية والنحوية وحتى الإملائية، وجرى استخدام تعابير جاهزة سقيمة ومتداولة وألفاظ عامية وسوقية.

وشهد العصر ظاهرة الشعر الدارج بلهجات عامية، وعبر هذا الضرب من الشعر عن هموم المكدودين. كما تضمن أبعادا سياسية واجتماعية ذات مسحة انتقادية.

أما الحديث عن النقد؛ فأمر غير ذى موضوع.

تلك صورة موجزة عن تاريخ الأدب العربى فى أطوار النشأة والازدهار والانهيار؛ قدمناها معللة ومفسرة. وباستقراء معالمها، يمكن الحكم - دون تردد - بجدوى التاريخية بمضمونها المادى الجدلى التاريخى؛ كمنهج ورؤية وإطار نظرى موضوعى يضع حدا لدعاوى من يتشدقون بالحداثة وما بعد الحداثة فى دراسة الأدب.

د) العمارة والفنون

تنطلق دراستنا للموضوع من محاولة الوقوف على البعد الثقافى الثاوى فى دلالات العمارة الإسلامية والفنون من ناحية، وأثر الثقافة العامة لكل عصر من العصور فى تشكيل خصائصها التى اختلفت من عصر إلى آخر من ناحية أخرى. ثم تفسير ذلك وفق رؤيتنا السوسيو - تاريخية.

معلوم أن نشأة العمارة والفنون الإسلامية جاءت بعد الفتوح، والاطلاع على الأنماط السائدة فى البلاد المفتوحة؛ خصوصا النمط الفارسى فى الشرق، والبيزنطى فى الشام ومصر وشمال أفريقيا، والنمط القوطى فى الأندلس.

لذلك تأثرت بتلك المعطيات؛ مضافا إليها طبيعة تاريخ العصر فى العالم الإسلامى. ففى العصر الراشدى غلبت النزعة الحربية؛ فكانت من وراء تأسيس المدن الثغرية كالكوفة والبصرة والفسطاط التى غلب عليها الطابع العسكرى؛ من حيث إنشاء القلاع والحصون وإحاطة المدن بالأسوار.. وهلم جرا.

كما غلب الطابع الدينى فى عمارة العصر الراشدى؛ إذ جرى التوسع فى إنشاء المساجد؛ لتؤدى دورا دينيا وتعليميا بغرض نشر الإسلام وتفقيه المسلمين الجدد.

أما المنازل والمنشأة الخاصة؛ فقد غلب عليها البساطة والتوحد؛ بعد أن أمر عمر بن الخطاب بعدم التطاول فى البنيان؛ انطلاقا من بعد أخلاقى إسلامى.

وفى العصر الأموى «عصر بواكير الإقطاع»، ومع اتساع حركة الفتوح، أنشئت الكثير من المدن العسكرية؛ مثل المحفوظة والمنصورة فى الهند،

والقيروان وتاكروان فى المغرب، وقام الصناع والبناءون الفرس بتشييد هذه المنشآت فى الغالب الأعم؛ فتركوا بصمات العمارة والفنون الفارسية عليها.

أما عن العمارة المدنية؛ فغلب عليها الطابع البيزنطى من حيث المبالغة فى الضخامة - إظهارا للهيبة - والزخرفة الفسيفسائية. يتجلى ذلك فى قصور الأمويين التى أقاموها فى بادية الشام بهدف اتخذاها مراكز للصيد والقنص.

أما عن العمارة الدينية؛ فغلب عليها الطابع البيزنطى كذلك؛ خصوصا أن الكثير من الكنائس تحولت إلى مساجد؛ فضلا عن نموذج مسجد الرسول (ص) فى المدينة.

وفى العصر العباسى - «عصر الصحوة البرجوازية الأولى» - بدأ ظهور أول نمط إسلامى مستقل فى العمارة والفنون؛ أطلق عليه «النمط العباسى» الذى كان مزيجا من النمطين الفارسى والبيزنطى. وحين انتشر فى الأمصار تأثر بمعطيات الأنماط السائدة فيها، كما هو الحال فى الأندلس، حيث جرى تطعيم النمط العباسى بالنمط القوطى.

ومع بروز دور الأتراك السياسى - فى أواخر هذا العصر - ترك الأتراك بصمات عمارتهم وفنونهم فى مدينة «سامرا» التى أقامها الخليفة المعتصم لعسكره التركى؛ لذلك عرف هذا النمط باسم «نمط سامرا».

ونلاحظ بروز العامل الطبقى فيما أسس من بنايات وعمائر. فما بناه أفراد الطبقة الأرستقراطية من قصور غصت بالنقوش والزخارف المستمدة من الحيوانات والفروس والزهور وما شابه، كما شاعت الزخرفة الهندسية؛ لظهور هذا العلم آنذاك، وتحريم الفقهاء تزويق العمائر بصور الإنسان.

ونافست البرجوازية التجارية فى عمائرها من حيث البهرجة والزخرفة ما أسسه أفراد الطبقة الأرستقراطية. أما مساكن العوام - الذين أقاموا هذه القصور - فكانت جد متواضعة.

ونظرا لتعاظم المد البرجوازى، تعاظم العمران بالمثل؛ فجرى تأسيس الكثير من المدن كحواضر للإمارات المستقلة فى الشرق والغرب. كما تبارى الخلفاء والأمراء فى تأسيس المرافق العامة؛ كالبيمارستانات والحمامات والسبل، فضلا عن العمائر الدينية كالمساجد التى بولغ فى ضخامتها وزخرفتها؛ كشاهد على عظمة الإسلام وسيادته.

أمـا الصناعـات التى عـرفت باسم «الفنون الصـغـرى» ـ كـالزخـارف والخزف والأثاث والأوانى المنزليـة وغيـرها ـ فـقـد اكتسـت بمسـحـة فنيـة رائعة؛ بما يشى بتأثير الرخاء الذى عم المجتمعات الإسلامية نتيجة سيادة النمط البرجوازى، والازدهار الثقافى والعلمى الذى شهده العصر.

نسـتـخلص مما سـبق غلبـة المسـحـة الدينيـة على العـمـارة والفنون الإسلامية، كذا تأثير الطابع العسكرى خلال عصر الفتوح الإسلامية، وأخـيـرا تعـاظم الطابع الدنيـوى كـأحـد مـعطيـات «الصـحـوة البـرجـوازية الأولى»، وحسبنا أنها انتقلت بالعمارة والفنون من التبعية لأنماط سابقة إلى إبداع نمط خاص مستقل ومتميز.

وفى «عصر الإقطاعية المرتجعة»؛ غلب الطابع العسكرى على عمائره ومنشآته، فجل مـا أسس من مدن ـ مثل سامرا والقطائع والعسكر ورقاده ـ أسـسـت من أجل أغـراض عـسكرية. لذلك دجـجـت بالقـلاع والحـصـون، وأحيطت بالأسوار. ولا يفـوتنا الإشـارة أيضـا إلى أن الحـروب الداخلية والخارجية التى تعاظمت فى هذا العصـر أسفرت ـ ضمن ما أسفرت ـ عن المزيد من التخريب الذى حل بالمدن والثغور خاصة فى مناطق التخوم.

إتسمت عمائر هذا العصر بالضخامة والخشونة؛ كما هو حال عمائر «سـامـرا» والثـغـور التى أسـسـت فى مناطق الحـدود مع بيـزنطة، أو مع الممالك النصرانية فى الأندلس، أو مع القوى الهندوكية فى الهند.

وانسحب الطابع العسكرى حتى على قصـور الخلفاء والأمـراء؛ بحيث أصبح القـصـر أشبه بالحصن أو القلعة، طلبـا للحـماية، بينما ازدان فى الداخل بمظاهر الفخامة والترف بما يلائم حياة حكام طغاة.

ونظرا لما حل بالعالم الإسلامى من تجـزئة سـيـاسـيـة فى هـذا العـصـر، غلب الطابع المحلى على العمارة والفنون، فاختفى النمط العباسى أو كاد؛ لتظهر بصمات الأنماط المحلية السابقة فى كل إقليم.

وفى «عـصـر الصـحـوة البـرجـوازية الثـانيـة» تعـاظم العـمـران وازدهـرت الفنون من جـراء الرخـاء الاقـتـصـادى. فـمـا أسس من مـدن كـان لغـرض تجارى فى المحل الأول، ودبت الحياة فى الموانى والثغور بعد ترميمها أو إعادة بنائها.

وشـهـد العصـر المزيد من الإبداع والابتكار؛ نتيجة الإفـادة من إنجازات النهضة العلمية والثقافية. كما غلبت العمارة المدنية على نظيرتها الدينية خصوصـا بعد خفوت المحـاذير اللاهوتيـة؛ إذ جرى تكريس ما أسس من

عمائر لأغراض حياتية بالدرجة الأولى، كالبيمارستانات والحمامات والأسواق والخانات والفنادق والقيساريات والوكالات.. الخ.

ففضلا عن كثرتها ووفرتها فى هذا العصر، اتسمت بمسحة جمالية فازدانت بالقباب والعقود والصور والزخارف.. الخ.

أما عن الفنون؛ فقد تنوعت ما بين تصوير وزخرفة ونقوش فضلا عن «الفنون الصغرى»؛ كالأدوات الزجاجية والنسيج والخزف ونقش الخشب والفسيفساء.. الخ. إذ اكتست مسوحا جماليا جعل منها تحفا فنية. وأفادت هذه الفنون من النهضة العلمية؛ خصوصا علم الهندسة التى وظفت تقنياتها فى مجال النقش والتصوير والزخرفة. كذلك وظف الخط العربى فى الزخرفة الناطقة بدلالات جمالية راقية.

وفى هذا العصر ظهر نوع من «الفن الشعبى» الذى ترك بصماته على ما أنتجه الصناع من أدوات منزلية؛ كانت تحفا تمثل شاهدا على ثراء وجدان وخصب خيال مبدعيها.

شهد العصر أخيرا طفرة فى مجال الموسيقى التى كانت علما وفنا فى الوقت ذاته. إذ أبدع فلاسفة الإسلام - كالرازى والفارابى وابن سينا - مصنفات فى الموسيقى تجاوزت مؤلفات اليونان.

بديهى أن تنتكس تلك النهضة فى «عصر الإقطاعية العسكرية». فعلى صعيد العمارة؛ يمكن إيجاز خصائصها فيما يلى:

أولا: الاتسام بآفة التشابه - إن لم يكن التماثل - والتكرار بما ينم عن التقليد والجمود. وصدق من قال إن دراسة العمارة فى أى إقليم أو أى فترة زمانية - خلال هذا العصر - تغنى عن دراستها فى سائر الأقاليم وكافة حقب هذا العصر.

ثانيا: تعاظم المحاذير الدينية، وجمود الخبرات المعمارية بعد احتكارها فى أسر بعينها، وحرص أصناف الحرف على محاربة كل ما هو مستحدث.

ثالثا: غلبت الضخامة على العمائر الدينية؛ بما يتسق مع المفهوم الخاطئ للإسلام عند معظم حكام العصر الذين كانوا بدوا وثنيين فى الأصل ثم اعتنقوا الإسلام. لذلك أسرفوا فى إنشاء المساجد والزوايا والخوانق والتكايا والأضرحة والمشاهد كدليل على تدينهم.

رابعا: غلبة الطابع العسكرى على العمارة فى عصر تعاظمت إبانه الحروب الداخلية والخارجية.

خامسا: إتسمت الزخرفة بالطابعين العسكرى والدينى فى آن؛ إذ تشى دلالاتها بنزعة القوة والغلبة المتأصلة فى نفوس منشئيها.

أما عن الفنون؛ فيمكن إيجاز خصائصها فيما يلى:

أولا: غلبة التقليد والمحاكاة دونما إبداع أو ابتكار يذكر.

ثانيا: فجاجة الذوق وسذاجة الحس الجمالى؛ إذ تشى بإثارة مشاعر الغرابة والإبهار، أكثر مما تغص بالجلال والجمال.

ثالثا: تحول الفنون الصغرى إلى سلع وأدوات تنم عن الصنعة أكثر من الدلالة على الفن.

كما تدهورت الموسيقى، وندر التأليف فيها؛ اللهم إلا عمل الملخصات والشروح، كما وظفت فى خدمة الغناء فى مجالس السمر الخاصة بالنخبة، أو أذكار الصوفية من العامة.

خلاصة القول؛ إن نشأة وتطور العمارة والفنون الإسلامية وثيقة الصلة بنشأة وتطور الثقافة الإسلامية العامة، وأنهما معا نتاج معطيات سوسيو-تاريخية.

هـ) الفكر الفلسفى والتصوف

يعتبر الفكر الفلسفى أعلى درجات التفكير؛ من حيث شموليته من ناحية وتجريده من ناحية أخرى. على أن هذه الشمولية وتلك التجربة لا تتأتيان من فراغ، بل تنطلقان من فهم حصيف لمشكلات الواقع ومحاولة تقديم إجابات عنها. لذلك لا يمكن للفيلسوف أن يكون فيلسوفا بمجرد التأمل الذاتى المعزول عن الواقع؛ بل بتأمل هذا الواقع نفسه فى تعدديته وإشكالاته، فى ثقافته وتاريخه وسياساته. عندئذ يكون التجريد حصاد مراحل معرفية متتالية ومتتابعة جرى تمثلها من قبل عقل واع؛ فصاغها فى نسق متميز.

تأسيسا على ذلك؛ نشأت الفلسفة الإسلامية فى عصر بعينه هو «عصر الصحوة البورجوازية الأولى»، وليس قبلها. إذ نعلم أن هذا العصر شهد تصنيف وتكوين سائر المعارف، وكانت حركة الترجمة إحدى تجليات هذه الصحوة.

ولعل ذلك ينفى ما ذهب إليه البعض من أن نشأة الفلسفة الإسلامية ارتبطت بحركة الترجمة؛ أى أنها لذلك تمثل فكرا وافدا لا علاقة له بالمجتمع الإسلامى. ذلك أن مباحث الفلسفة - وهى مباحث يطرحها العقل فى كل زمان ومكان - كانت مطروقة قبل عصر الترجمة. ومضى علماء الكلام بصدد معالجتها شوطا طويلا قبل أن يعرفوا من هو أفلاطون أو أرسطو.

على أن وقوفهم - نتيجة الترجمة - على فلاسفة اليونان أثرى مباحثهم الكلامية الفلسفية من حيث نهج التفكير، كما قدم لهم أنموذجا نسجوا على منواله حين عالجوا ذات القضايا الفلسفية بنهج وأسلوب كلامى.

لذلك نعتقد أن الانتقال من علم الكلام إلى التفلسف كان أمرا طبيعيا وليس حادثا جللا مفاجئا وقع نتيجة حركة الترجمة. وإذا أفاد المتكلمون الفلاسفة من الفلسفة اليونانية من حيث المنهج وتصنيف الموضوعات؛ فإنهم فى تفلسفهم انطلقوا من واقع المجتمع الإسلامى نفسه؛ فقدموا إجابات فلسفية عن إشكاليات وقضايا الواقع.

وإذ تطورت طرائق تفكيرهم فى معالجة هذه القضايا؛ فقد أصبحوا فلاسفة بالفعل، وليس بالنقل عن اليونان أو غير اليونان.

وإذا كانت الفلسفة لا تتعلق بالمباحث الميتافيزيقية أو الأخلاقية وحدها؛ بل تتضمن الطبيعيات والرياضيات وعلوما أخرى؛ فإن فلاسفة الإسلام ما كان لهم أن يكونوا فلاسفة دون استيعاب هذه المعارف التى ازدهرت فى عصر نشوء الفلسفة الإسلامية نتيجة الصحوة البورجوازية الأولى؛ كما أوضحنا سلفا. لذلك كانوا جميعا أصحاب ثقافة موسوعية أهلتهم للتفلسف.

لذلك نعتقد أن نشأة الفلسفة الإسلامية نبعت من معطيات تاريخية وثقافية إسلامية قحة، وإن تطورت فيما بعد مفيدة من فلسفة اليونان وغير اليونان. يؤكد ذلك وضوح البعد الإسلامى الصرف فى أنساق فلاسفة الإسلام، وفى القضايا التى أثاروها وفى محصلة ما توصلوا إليه من نتائج؛ بما أعطى لهذه الأنساق خصوصيتها وتميزها.

تأسيسا على ذلك؛ نرى أن الفلسفة الإسلامية لم تكن نتاج تفكير تأملى قح، أو محاكاة للأنموذج اليونانى؛ بل كانت معبرة عن مواقف سوسيو - سياسية، وسوسيو - ثقافية تضرب فى أعماق المجتمع الإسلامى.

أعنى أنها لم تكن «وافدا» أجنبيا هبط فجأة ليسكن عقول فلاسفة

الإسلام؛ بل نبعت أصلا من معطيات واقع العصر. وحسبنا أن القرآن الكريم ظل يشكل حجر الزاوية فى منطلقات فلاسفة الإسلام، كذا فى صياغة أنساقهم. ولم يكن الاختلاف بين هذه الأنساق إلا خلافا فى «تأويل» هذه المنطلقات.

وأقصى ما كان للفلسفة اليونانية من تأثير لم يتعد توظيف مقولاتها فى دعم مواقف فلاسفة الإسلام فى تأويلاتهم المتعددة للقرآن. كما كان الخلاف فى التأويل نتيجة مواقف ذاتية سياسية واجتماعية للفيلسوف من قضايا عصره، وليس نتيجة لتأثره بأفلاطون أو أرسطو أو أفلوطين. وإذ برز تأثير أفلوطين أكثر من غيره؛ فقد جاء ذلك نتيجة تماثل مقاصده ومقاصد فلاسفة الإسلام ليس إلا. إذ كانت هذه المقاصد عند الطرفين هى التوفيق بين الدين والفلسفة. من هنا كان التأثير فى المنهج ليس إلا؛ لا لشىء إلا لاختلاف الدين عند فلاسفة الإسلام وعند أفلوطين.

وإذا شكل الدين نوعا من المصادرة على التفكير الفلسفى؛ فقد وفق معظم فلاسفة الإسلام فى حلحلة تلك الإشكالية بدرجة فاقت محاولة أفلوطين نفسه؛ كما هو الحال عند ابن رشد على سبيل المثال.

لذلك نستطيع الجزم - فى اطمئنان - بأن الفلسفة الإسلامية فى نشأتها وتطورها ارتبطت بواقع المجتمعات الإسلامية وسياساتها ونظمها المعرفية. ولا غرو؛ فقد تأثرت بهذا الواقع سلبا أو إيجابا، إذ ازدهرت فى عصرى الصحوتين البورجوازيتين، كما تأزمت وتداعت فى عصور الإقطاعية، ثم إختفت تماما فى عصر الإقطاعية العسكرية. لذلك تسقط مقولات من ذهبوا إلى «استقلالية الفلسفة الإسلامية عن الوضع الاجتماعى والسياسى».

وليس أدل على خطأ هذا الزعم من أن جل فلاسفة الإسلام كانوا من الطبقة الوسطى، ومعظمهم اشتغل بالسياسة؛ فكانوا يمثلون المعارضة ضد طغيان السلطة.

كما كان معظمهم أصحاب مشروعات نهضوية تراوحت بين الإصلاح والثورة. وإذ عاش بعضهم فى كنف بعض الحكام - مثل ابن طفيل وابن رشد - فلم يدم الوفاق بينهم وبين هؤلاء الحكام طويلا؛ بل انتهى بامتحانهم ونكبتهم وإحراق معظم كتاباتهم.

لقد كان جل هؤلاء الفلاسفة من الشيعة الذين عرفوا بالاستنارة والبلاء فى طلب المعرفة؛ لذلك أنتجوا وأبدعوا فى ظل النظم الشيعية.

مثل بنى بويه والفاطميين والحمدانيين ـ بينما حوربوا واضطهدوا فى ظل الحكومات السنية المحافظة؛ كما هو حال الكندى إبان حكم العسكرتاريا التركية، وابن باجه فى عصر المرابطين. وابن رشد إبان حكم الموحدين؛ بما يؤكد اشتغال الفلاسفة بالسياسة وانحيازهم إلى قوى المعارضة، ويؤكد أيضا أن كتاباتهم الفلسفية لم تكن معزولة عن الواقع؛ بقدر ما كانت تعانقه وتستهدف إصلاحه. وحق قول من ذهب ـ محمد عابد الجابرى ـ إلى أن «النظم المعرفية لفلاسفة الإسلام وظفت توظيفا إديولوجيا». فكانت جماعة «إخوان الصفا» تستهدف تطهير الشريعة من الجهالات عن طريق الفلسفة؛ بهدف تأسيس «دولة أهل الخير».

وكان الفارابى عضوا فى الحركة القرمطية السرية؛ كما أفاد الحمدانيون ـ الذين عاش الفارابى فى كنفهم ـ من فلسفته العملية فى تنظيم دولتهم ومجتمعهم. وكانت فلسفة ابن سينا وأبى يعقوب السجستانى والرازى تخدم النظرية الفاطمية فى الإمامة. ويخيل إلى أن ابن رشد كان منحازا لهذه النظرية بطريقة تفهم من فلسفته ضمنيا. وإذ انعزلت فلسفة «التوحد» عند ابن باجة وابن طفيل عن المجتمع؛ فقد جاء ذلك نتيجة ما حل بهما من محن؛ فعبرت أفكارهما عن الخلاص الفردى.

وعبرت مباحث الأخلاق فى أنساق فلاسفة الإسلام عموما عن استهداف غايات إصلاحية سياسية واجتماعية؛ إذ عمدوا إلى صياغة «وقواعد عمل تحدد السلوك» بالنسبة للحكام وللرعايا فى آن؛ مفيدين فى ذلك من التراثين الهندى والفارسى والدين الإسلامى أكثر من فلسفة الأخلاق عند اليونان.

لذلك لا عبرة لأحكام بعض المستشرقين الذين ذهبوا إلى «أن الفلسفة الإسلامية ما هى إلا ترديد للهللينية المتأخرة»، كذا بعض الدارسين العرب المحدثين بأن الفلسفة الإسلامية ما هى إلا «قراءات لفلسفات أخرى».

وعندنا أن تلك الأحكام الجائرة جاءت نتيجة إسقاطات غير بريئة لمقولات معروفة عن جدب العقلية السامية. مبعثها القول بنظرية «المركزية الأوروبية» فى الحضارة. كذا عن إغفال ـ أو جهل ـ بتاريخية الفلسفة الإسلامية ذاتها والظروف التى نشأت فيها والمحاذير والإكراهات التى حالت دون عدم إفصاح فلاسفة الإسلام عن مكنوناتهم؛ إذ كتبوا معظم ما كتبوا فى مناخ «التقية» وعولوا كثيرا على «الرمز» أكثر من الإفصاح. من هنا على الدارس الفطن أن يقرأ ما بين السطور، وأن يستخلص دلالات

الرموز، وأن يستقصى «المسكوت عنه». ولو فعل؛ لوقف على حقيقة ما أنجزه فلاسفة الإسلام؛ وهو إنجاز محمود على كل حال.

كتب هؤلاء الفلاسفة فى ظل حكومات «متبرجزة» أتاحت شيئا من التسامح، وليس التسامح المطلق، لأن ثورة بورجوازية شاملة لم تقع طوال عصور التاريخ الإسلامى؛ لذلك لم يتح للفلاسفة حرية التعبير عن كل ما اعتقدوه؛ إذ حالت المصادرات الدينية دون ذلك.

والأنكى؛ هو ابتلاء العالم الإسلامى طوال تاريخه - باستثناء قرنى الصحوتين البورجوازيتين - بحكومات إما ثيوقراطية - الخلافة - أو عسكرية بدوية حاربت الفكر الحر واضطهدت أصحابه. وتعرض الفلاسفة أكثر من غيرهم لعداء السلطات الحاكمة و«فقهاء السلطان» وشغب العوام.

لذلك جرى اعتبار التفلسف كفرا والفلاسفة «أهل فتن» و«زنادقة»؛ فصودرت ممتلكاتهم وأحرقت كتبهم.

وتفاقم الحال بعد حملة الغزالى على الفلسفة والفلاسفة؛ فأفتى بتحريمها وتجريم المشتغلين بها، تحت شعار «نصرة أهل السنة والجماعة». وأسس السلاجقة «المدارس النظامية» للترويج لمذهبها الأشعرى الشافعى الصوفى الذى ولفه الغزالى، وأصبحت هذه المدارس أنموذجا ومثالا جرى تعميمه فى هذا العصر وما تلاه فى سائر أرجاء العالم الإسلامى. ومنذ ذلك الحين؛ اختفت الفلسفة فى الشرق الإسلامى. وإذ جرى إحياؤها فى المغرب والأندلس، كان هذا الإحياء عابرا ومرهونا ببعض الحكام الذين ما لبثوا أن نكصوا على أعقابهم؛ فاضطهدوا الفلاسفة بتحريض من الفقهاء الذين أفتوا بزندقتهم.

لذلك صدق من ذهب إلى أن الفلسفة احتضرت فى الشرق بعد ابن سينا؛ وحتى القليل الذى كتب كان تقليدا ودون إبداع.

أما عن الفلسفة فى الغرب الإسلامى؛ فقد اعتبرها فقهاء السلطان محض «جهالات» دونها «أغمار وأحداث جهال عدلوا عن الكتاب والسنة»، بل إن ابن خلدون نفسه كتب فى هذا الصدد عن «إبطال الفلسفة وفساد منتحليها»، واعتبرها من «العلوم المعارضة فى العمران»، كما حكم عليها أخيرا بأنها «باطلة فى جميع وجوهها».

ومع ذلك؛ فقد أبلى فلاسفة الإسلام بلاء حسنا ما وسعت الظروف. وحسبنا الإشارة إلى بعض إنجازاتهم فى إيجاز شديد.

فى نسق الكندى ـ الذى اضطهد وأحرقت مكتبته ـ يعزى إليه الفضل فى تبويب العلوم وتصنيفها. وبرغم انطواء نسقه على بعض القصور ـ من حيث تأثير اللاهوت ـ فحسبه القول بأن «الطبيعة علة أولية لكل متحرك ساكن». كذا محاولة تأطير اللاهوت تأطيرا عقلانيا، وقوله بوحدة الوجود وطرحها طرحا مختلفا عن الطرح الدينى النصى.

أما الفارابى؛ فيعزى إليه الفضل فى تقديم نسق فلسفى متكامل ومتجانس ومنطقى. وتأويله الدين تأويلا فلسفيا غير معتسف. كذا اعتماده مناهج متعددة، وتوظيف كل منها فى مجاله المناسب. هذا فضلا عن إفادته من معارفه الموسوعية ومواقفه النضالية فى صياغة فلسفة سياسية واجتماعية وأخلاقية لإصلاح عصره، والطموح إلى تحقيق وحدة العالم الإسلامى على أسس معرفية.

أما عن ابن سينا؛ فبرغم فلسفته المعقدة والملغزة؛ فقد عبر عن روح عصر اختلطت فيه المعرفة بالدين، ويسعى إلى إصلاح هذا العصر سياسيا واجتماعيا عن طريق الترشيد والتنوير. وإذ لم يفصح عن ذلك تصريحا فى كتب مستقلة، فإن جماع آرائه الفلسفية تؤكد هذا المنحى. بل إنه تجاوز مشروع الفارابى عندما ألح على ما نسميه بـ«الديمقراطية» كدعامة لوحدة العالم الإسلامى. وإذ لجأ إلى الرمز فى هذا الصدد، فقد كان نتيجة للمحاذير الدينية والإكراهات السياسية التى حالت دون الإفصاح صراحة عن مقاصده تلك. تشهد على ذلك عناوين مؤلفاته؛ مثل «الشفاء»، «النجاة»، «الإشارات»، «التنبيهات».. الخ. لذلك أخطأ من حكم على الفلسفة السينوية بأنها «تعبر عن وعى مقلوب».

وبخصوص إخوان الصفا؛ فبرغم كونهم جماعة سرية، إلا أن فلسفتهم الجامعة تعد أول إنجاز جماعى عرفه التاريخ. كما عبرت ـ وبامتياز ـ عن سمات عصر حافل بالاضطرابات السياسية والأزمات الاقتصادية والنزعات العنصرية والتحجر العقدى، والتدهور الثقافى. ومن هنا صاغوا فلسفة عامة تستهدف الإصلاح والتغيير عن طريق نهج جديد هو التربية والإرشاد والتنوير؛ بهدف إعداد جيل جديد من المثقفين القادرين على مواجهة هذه المشكلات والتصدى لإقامة «دولة أهل الخير».

لذلك عولوا على استيعاب سائر معارف عصرهم والعصور السابقة؛ انطلاقا من أهمية المعرفة فى تطهير الشريعة من الجهالات أولا، ثم تكريسها لإحداث «ثورة ثقافية» تمهد للثورة السياسية ـ الاجتماعية.

أما عن فلاسفة الغرب الإسلامى؛ فقد كتبوا فى ظل نظم إقطاعية

عسكرية، وخلال عصر شهد تدهور الفكر الإسلامى وانحطاطه. ولعل ذلك كان من أسباب حكم بعض الدارسين باستقلالية الفكر عن التاريخ.

وعندنا أن هذا الحكم الخاطئ مرده إلى عدم فهم تاريخ هذا العصر واستيعابه. إذ المعروف - بداهة - أن لكل قاعدة استثناء يشذ عنها لكنه لا يعنى عدم صحتها. لقد كتب ابن باجه فى ظل المرابطين حقا؛ لكن يبقى السؤال: ماذا كتب؟.. ومدى قيمة هذا الذى كتبه؟

أما عن ماذا كتب؟ فقد إحرقه باستثناء كتاب واحد هو «تدبير المتوحد»، ورسالة واحدة هى «رسالة الوداع». إن إحراقه كتبه وامتحانه، واعتزال مجتمعه بعد محنته، كفيل فى حد ذاته بإثبات حقيقة الواقع التاريخى وتأثيره فى الفكر إيجابا أو سلبا. كما أن استنطاق دلالة عنوانى كتابه ورسالته، يفصح بداهة عن كنه وقيمة فلسفته.

فى «تدبير المتوحد»، يقدم ابن باجه فلسفة متشائمة تستهدف تحقيق الخلاص الفردى فى مجتمع غدا أمر إصلاحه مستحيلا. وينم محتوى الكتاب عن تأثير خافت لظلال بعض المعارف النظرية التى أوشكت على الانقراض فى عصره. أما ما عدا ذلك؛ فلا يعدو كونه نوعا من التصوف العرفانى الذى عرفه عصر ابن باجه؛ اتخذه طوق نجاة للانعتاق من مفاسد هذا العصر.

كما أن عنوان «رسالة الوداع» دليل على تأكيد هذا المنحى التشاؤمى، والنظر إلى الموت كأداة خلاص. لذلك لم يخطئ من حكموا على فلسفة ابن باجه بأنها «لم تضف أدنى جديد فلسفى إلى نتاج العصر السابق»، كذا من قال إنها «تدور فى فلك المشارقة». ولا غرو؛ فقد اعترف ابن باجة نفسه بأن «ترتيب عبارته على غير الطريق الأكمل»، ولو سنحت له الظروف «ووقع له الوقت لمال لتبديلها».

ينسحب حكمنا هذا على فلسفة ابن طفيل بالمثل؛ إذ لم يخلف إلا كتابا واحدا هو «حيى بن يقظان»؛ الذى عرض فيه فلسفته بأسلوب الرمز. وفى ذلك دلالة لا يرقى إليها الشك عن تأثير معطيات «عصر الإقطاعية العسكرية» سلبيا فى هذه الفلسفة؛ التى هى أقرب إلى التصوف؛ شأنه فى ذلك شأن ابن باجة. بل إن ابن طفيل تأثر فى قصته «حيى بن يقظان» بمؤثرات شرقية بدرجة أو بأخرى؛ خصوصا بنص لابن سينا يحمل العنوان ذاته؛ لذلك شكك الكثيرون فى أصالة فلسفته؛ واعتبروها فى أحسن الأحوال تصوفا فلسفيا أكثر من كونها فلسفة.

وعندنا؛ أن هذا الحكم صحيح، ونضيف عدم انطوائها على أبعاد سياسية أو اجتماعية؛ بل استهدف منها تحقيق الخلاص الفردى، فضلا عن تكريسها «الأمر الواقع» بمثالبه وسوءاته. وهذا يعنى بداهة - وبطريقة غير مباشرة - انحيازها إلى السلطة؛ على غير عادة الفلاسفة السابقين.

وإذ بلغت الفلسفة أوج ازدهارها عند ابن رشد من حيث طابعها العقلانى، واتسامها بنوع من المادية - ولو فى استحياء - حين قال بقدم العالم المادى؛ فلم تخل أيضا من بصمات معطيات عصر عمته النصية المتعصبة والخرافات الطرقية الصوفية.

ومع ذلك؛ يرى بعض الدارسين أن فلسفة ابن رشد لم تقدم جديدا؛ بل إنها مجرد تحوير لفلسفة الفارابى، وأن عظمة ابن رشد لا ترجع إلى فلسفته بقدر ما ترجع إلى شروحه الضافية لفلسفة أرسطو؛ لذلك جرى اعتباره شارحا وليس فيلسوفا.

وعندنا أن هذا الحكم تجنى على ابن رشد؛ خصوصا إذا ما وضعنا فى الاعتبار إسهاماته الكبرى فى مجال الفلسفة العملية. تلك التى تنم عن وعى بمشكلات العصر، وتقديم مشروع متكامل لعلاجها.

ولعل من أهم ما توصل إليه فى هذا الصدد - نتيجة تعمقه فى الفقه خصوصا - إيجاد حل ناجع لإشكالية العلاقة بين الدين والعلم. كذا ولوجه أبواب الكثير من المشكلات الاجتماعية والاقتصادية؛ كدعوته لتحرير المرأة، وحملته الضارية على الإقطاعيين وفقهاء السلطة؛ ودعوته لتحرير الأرقاء.. إلخ. كذا تقديم النصائح لإصلاح الحكام والرعية فى آن.

ولو صح حدسنا عن كونه شيعيا متسترا بالتقية؛ لأدركنا انحيازه للمعارضة وليس للسلطة؛ كما هو حال صديقه ابن طفيل.

خلاصة القول؛ إن الفلسفة الإسلامية فى نشأتها وتطورها عبرت عن تناقضات واقع مهترىء حافل بالإكراهات والمصادرات السلطوية واللاهوتية؛ تصدت لإصلاحه وتغييره.

أما عن التصوف؛ فكانت نشأته عربية إسلامية صرفة؛ إذ بدأ بالزهد كرد فعل على حياة الترف التى أعقبت الفتوحات الإسلامية. ثم تطورت فى عصر الصحوة البورجوازية الأولى؛ فأصبح نظام حياة؛ بل أصبح علما جرى وضع أسسه على يد ذى النون المصرى والجنيد البغدادى اللذين وضعا قواعده ونحتا مصطلحاته، وأكسباه بعدا معرفيا أقرب ما يكون إلى الفلسفة؛ فتوصلا إلى القول بوحدة الموجود.

وفى ظل «الإقطاعية العسكرية» اكتسب بعدا نضاليا ينحاز للعوام ضد الخلفاء الضعفاء وقادة العسكر المتسلطين؛ وحسبنا أنموذج الحلاج على ذلك دليلا.

وفى عصر «الصحوة البورجوازية الثانية» تعاظم البعد المعرفى للتصوف نتيجة ازدهار العلوم العقلية والنقلية. كما تمثل بعده السياسى فى المؤاخاة بين أصحاب المذاهب والفرق؛ ولا غرو؛ فقد اعتنقه السنة والشيعة والمعتزلة على السواء؛ بل أصبح التصوف فى حد ذاته أقرب ما يكون إلى التشيع الإسماعيلى. كما تمثل منحاه السياسى فى معانقة هموم العوام؛ فاندرجوا فى سلكه وشكلوا جماعات الفتوة التى قامت بدور إيجابى فى جهاد غير المسلمين.

فى هذا العصر أيضا؛ اكتمل البناء النظرى للتصوف وظهرت مؤلفات فى الشرق والغرب لترسيخ مفاهيمه وشرح رموزه ومصطلحاته، واتسمت معتقداته بروح الدينوية وممارسة الحياة فى إطار أخلاقى مستمد من الإسلام، كما اكتسى نزعة عقلانية بعد أن أقبل المعتزلة على اعتناقه.

وفى عصر «الإقطاعية العسكرية»؛ شهد التصوف تحولا مهما فى مبناه ومنحاه ومعتقداته. إذ اعترف أهل السنة به معتقدا إسلاميا قوامه العبادة والنسك. كما وظفه الغزالى ضمن توليفته الفكرية السلطوية؛ فأضافه إلى منظومته الجامعة بين الأشعرية والمذهب الشافعى. لذلك اتخذ التصوف السنى موقف تأييد النظم العسكرية المتسلطة التى لم تدخر وسعا فى إنشاء الخوانق والتكايا لإقامة المتصوفة؛ وإيقاف الحبوس للإنفاق عليهم.

بل إن الكثير من هذه النظم شجعت على «الطرقية» وتبنت طرائق «الدراويش» إديولوجية لها؛ بما تحويه من خرافات وشعوذات، واتخذت من الدراويش خط دفاع أمامى لحمايتها من ثورات العوام.

أما النوع الثانى من التصوف؛ فقد تبنته المعارضة الشيعية إديولوجية بالمثل لمواجهة طغيان النظم العسكرية القائمة. وانطوى هذا النوع من التصوف على بعد معرفى؛ قوامه علوم الشيعة التى حرمت من قبل السلطات الحاكمة؛ لذلك عرف هذا النوع باسم «التصوف العرفانى». وقد عبرت عنه جماعات «المريدين» فى الأندلس، كما تبناه بعض الفلاسفة، كابن باجة وابن طفيل ليؤثر فى منظوماتهم الفلسفية. ولاقى التصوف العرفانى دفعة هائلة فى الشرق على يد السهروردى، وفى المغرب على يد ابن عربى وابن سبعين.

وانطوى التصوف العرفانى على بعد نضالى جهادى سواء فى مواجهة الأخطار الخارجية، أو فى مناطحة النظم العسكرية القائمة. وما أكثر الثورات الاجتماعية التى قام بها العوام فى ذلك العصر بقيادات صوفية عرفانية. لكنها محقت بوحشية على يد العسكر، وجرى تكفير هذه القيادات والافتاء بهرطقتها واستحلال دمائها.

خلاصة القول؛ إن التصوف على هذا النحو نشأ وتطور مسايرا الأوضاع السوسيو -سياسية والسوسيو- ثقافية فى العالم الإسلامى؛ ولم يكن - كما ذهب الكثيرون - وافدا من الخارج، أو مقتبسا من معتقدات أفلاطونية محدثة أو بوذية أو نصرانية؛ وإن تأثر بها أحيانا؛ كما هو حال الفكر الإسلامى بعامة.

و) الفكر التاريخى

اتخذ الفكر التاريخى فى نشأته وتطوره نفس المسار الذى اختطته سائر المعارف التراثية؛ باعتباره جزءا من هذه المعارف؛ بله كان أكثرها تعبيرا عن مسيرة التاريخ الإسلامى. إذ أن الفكر التاريخى ما هو إلا تعبير عن الوعى بالتاريخ؛ لذلك تأثر فى موضوعاته ومناهجه ومقاصده بصيرورة التاريخ الإسلامى وسيرورته.

نشأ علم التاريخ - شأن العلوم الأخرى - إبان «عصر الصحوة البورجوازية الأولى»؛ حيث ظهر كعلم مستقل له موضوعه ومناهجه ومقاصده ومتخصصون ألفوا فيه وصنفوا تواليف تحمل عنوان «التاريخ».

وقد سبقت هذه النشأة مراحل عدة تضرب جذورها فى عصور ما قبل الإسلام؛ ذلك أنه لا يوجد تاريخ دون وعى به. وقد صنع العرب منذ القدم تاريخهم وأقاموا حضارات تأثرت وأثرت فى الحضارات المجاورة؛ كنتيجة للنشاط التجارى المتعاظم والمتبادل؛ خصوصا أن عرب ما قبل الإسلام قاموا بدور هام كوسيط فى التجارة بين الشرق والغرب. لذلك عرف هؤلاء التاريخ ودونوه فى سجلات وزبر وأسفار لم تصل إلينا.

وبظهور الإسلام؛ تنامى الوعى التاريخى؛ لا لشىء إلا لأنه كان حدثا تاريخيا فاصلا غير مجريات تاريخ العالم بأسره؛ خصوصا بعد الفتوحات الكبرى، وتأسيس دولة عالمية ذات حضارة عبرت عن الحضارة الإنسانية العامة فى العصور الوسطى.

بديهى أن يتعاظم الوعى التاريخى بكل ما جرى؛ فظهر رواة

متخصصون فى أخبار الماضين وفى الأنساب وفى سيرة الرسول (ص) ومغازيه، وفى أخبار القبائل العربية قبل الإسلام وبعده.

وتلت مرحلة الرواية مرحلة جمع الأخبار وتصنيفها وظهور مصنفات أولى عن تاريخ الإسلام.

ثم كانت مرحلة التدوين استنادا إلى جهود «الإخباريين» فى الجمع والتصنيف، وتم ذلك إبان «الصحوة البورجوازية الأولى» التى شهدت ظاهرة تصنيف العلوم - ومن بينها التاريخ بطبيعة الحال - وتدوينها، كما شرحنا سلفا.

وأسهم المؤرخون الرواد - من أمثال الطبرى والبلاذرى واليعقوبى وابن قتيبة وغيرهم - فى وضع أصول العلم واختطاط منهجه وتحديد أهدافه ومقاصده. وقد تأثروا فى ذلك بمنهج علماء الحديث فى الإسناد. كما ابتكروا النظام الحولى لترتيب الوقائع والأحداث حسب الأيام والشهور والسنين الهجرية.

كما حددوا موضوعات العلم؛ فكتبوا فى السير والفتوح، والأنساب، والطبقات، وتاريخ الدول، وتاريخ الأسرات الحاكمة، فضلا عن تصنيف تواريخ عالمية تؤرخ للإنسانية منذ بدء الخليقة.

وننوه بأن نشأة العلم كانت إسلامية قحة؛ على خلاف مزاعم بعض المستشرقين الذين عزوها إلى تأثيرات أجنبية بعد ترجمة التراث الكلاسيكى. وحسبنا - دحضا لهذه المزاعم - أن المسلمين لم يترجموا التواريخ القديمة؛ نظرا لمحاذير دينية لا يتسع المقام لشرحها.

والمثير فى الأمر؛ أن هذه النشأة كانت عملاقة وناضجة تتسق وأحداث التاريخ الإسلامى التى جمعت ذات الصفات. إذ قام المؤرخون الرواد بجهد كبير فى ابتكار الوسائل والطرائق المتنوعة لتحقيق الأحداث والتيقن من مصداقية الروايات، واتسمت إنجازاتهم فى هذا الصدد بقدر كبير من الموضوعية. كما ولجوا باب الرأى فى التعليل والتفسير؛ وإن طغت الرؤية الدينية فى هذا الصدد.

ومع ذلك؛ ظهر البعد الطبقى والمذهبى واضحا فيما دونوا من مؤلفات؛ فكان كلهم من الطبقة الوسطى التى يعزى إليها فضل النهضة العلمية والثقافية فى هذا العصر. كما تأدلج مؤرخو العصر بالمذاهب السائدة؛ سياسية أو دينية، أو كلامية، أو فقهية، الأمر الذى فت أحيانا فى

المصداقية. ويرجع ذلك . فيما نرى . إلى أن ما جرى فى هذا العصر كان مجرد «صحوة» لا «ثورة» بورجوازية.

فى «عصر الإقطاعية المرتجعة»؛ تدنت مكانة علم التاريخ . كسائر العلوم . بل جرى التشكيك فى جدواه أصلا؛ نتيجة غلبة« النصية» وأزمة «الليبرالية»؛ فلم يحظ بمكانة ما عند مصنفى العلوم. كما شمل التدهور موضوعاته ومناهجه ورؤاه حتى إن مؤرخا مثل المسعودى تحدث عن «إبادة آثاره، وطمس مناره».

ويمكن تصنيف مؤرخى هذا العصر صنفين؛

أحدهما: يمثل السلطة، والآخر يعبر عن المعارضة. وقد أحرز الصنف الأول قصب السيادة، فكان جل مؤرخى هذا الصنف أشاعرة يبررون سياسات الحكام؛ بل إن بعضهم اشتغل فى الدواوين وفى البلاط، ومنهم من كان مسامرا وأنيسا للخلفاء والسلاطين فى مجالسهم، أو يقوم بتأديب وتثقيف أبنائهم.

أما مؤرخو المعارضة؛ فكان معظمهم تجارا ووراقين وحرفيين؛ شيعة وخوارج ومعتزلة. وماوصلنا من مؤلفاتهم . التى أبيد معظمها . يشى بتفوقهم على خصومهم السلطويين، وإن لم يسلموا هم أيضا من سلبيات العصر ومثالبه فيما كتبوا. إذ انصب اهتمامهم على تدوين تاريخ مذاهبهم والتأريخ لسير أعلامهم.

وفى «عصر الصحوة البورجوازية الثانية» والأخيرة، تطور الفكر التاريخى حتى وصل أوج ازدهاره؛ موضوعا ومنهجا ورؤية. ويعزى هذا الازدهار إلى ازدهار علمى وثقافى عام أنجزته البورجوازية الصاعدة.

من مظاهر هذا الازدهار نوجز الآتى:

أولا: إستقلالية علم التاريخ واكتمال نضجه وتعاظم مكانته بين العلوم الأخرى، وتكريسه لخدمة أغراض عملية تنويرية وترشيدية وتربوية.

ثانيا: إكتساب الفكر التاريخى نزعة دنيوية بعد انعتاقه من إسار اللاهوت؛ فاختفى «المؤرخ المحدث» وظهر المؤرخ الكاتب والجغرافى والوراق والأديب والطبيب.

ثالثا: تطوير موضوعات العلم التقليدية، واستحداث أخرى جديدة؛ كالجغرافيا التاريخية وأدب السياسة، وطرق مجالات الاقتصاد والعمران والأخلاق وغيرها.

رابعا: إختفاء النزعات الشعوبية والعرقية والطائفية والدينية فيما يتعلق بالتعليل والتفسير؛ لتحل محلها نزعات أخرى اقتصادية واجتماعية، بله فلسفية فى بعض الأحيان.

خامسا: إتساع المرجعية؛ بالتعويل على شهادة العيان والمشافهة والوثائق، وإعمال النقد والنظر فى المرويات عن العصور السابقة.

سادسا: إعتماد الاستقراء والاستنباط واستبعاد الأساطير والخرافات.

سابعا: تطوير المنهج الحولى بدعمه بآخر يعالج التاريخ كموضوعات متكاملة، تحاشيا لتجزئة الوقائع والأحداث، واتقاء للتكرار فى العرض.

ثامنا: الاستغناء عن الإسناد لشكلانيته، والتعويل على نقد المؤرخين السابقين والتحقق من الروايات الصحيحة وجمعها فى رواية واحدة.

تاسعا: ظهور بواكير «فلسفة التاريخ»؛ كما هو حال المسعودى فى تقديم رؤى شمولية تنظر وترصد حركة التطور التاريخى فى جميع جوانبها المعرفية. كذا عند البيرونى الذى توصل إلى ما يمكن أن يسمى باسم «الزمان التاريخى»؛ أى القيام برصد ما زوى من ظواهر وما استمر وما استحدث خلال تتابع الأحداث فى صيرورتها الزمانية. كما تقف عند مسكويه على بواكير فلسفة مادية من خلال حرصه على إبراز العامل الاقتصادى وتداعيات تأثيره فى الجوانب التاريخية الأخرى الاجتماعية والسياسية.

لذلك لم يخطئ بعض الدارسين الثقاة حين حكموا بأن الفكر التاريخى «يلغ سن الرشد» فى هذا العصر، فوضعه مصنفو العلوم ضمن أهم المعارف؛ كما هو الحال عند ابن النديم والخوارزمى.

على أن هذا الازدهار كان قصير العمر؛ إذ استمر قرنا واحدا من الزمان؛ انتكس بعده لعدة قرون نتيجة تدهور المعارف بعامة خلال «عصر الإقطاعية العسكرية».

ومن أهم مظاهر التدهور ما يلى:

أولا: أن معظم مؤرخى العصر كانوا محدثين؛ غلبوا الرواية على الدراية، أو من كتاب الدواوين الذين ارتبطوا بالدول القائمة فتخلوا عن الموضوعية. كما شاعت وظيفة «مؤرخ البلاط» بصورة ملحوظة، ووجد كثيرون من السلاطين والأمراء والوزراء الذين اشتغلوا بالتاريخ من باب الهواية؛ فعبروا غالبا عن وجهة نظر النظم الحاكمة، وبرروا سياسات

السلاطين بالحق أو بالباطل. بل إن بعض كبار التجار والوراقين امتهنوا التاريخ حرفة للارتزاق؛ بعد أن بارت بضاعتهم خلال عصر عرف بالكساد الاقتصادى. كما كتب كبار المتصوفة فى التاريخ؛ فأضفوا على ما كتبوا مسوحا من الكرامات والأساطير والخرافات. كما كتب النصارى تواريخ كنسية نحت ذات المنحى.

ثانيا: ضحالة ثقافة جل مؤرخى العصر؛ فاقتصرت على العلوم الدينية، وقليل ما هم من أحاطوا بطرف من العلوم الدنيوية التى حرمت وجرم أصحابها. وحتى هذه المعارف المحدودة تحولت مقاصدها لغايات تتعلق بالسحر والشعوذة والتنجيم؛ كما هو حال الفلك والكيمياء. وسبق أن أثبتنا تدهور العلوم الدينية نفسها؛ فشاع التقليد والاجترار على حساب الإبداع والابتكار.

بديهى أن تؤثر هذه الثقافة الضيقة والمشعوذة فى مناهج ورؤى مؤرخى العصر تأثيرا سلبيا.

ثالثا: بخصوص أجناس الكتابة التاريخية؛ لحقها التدهور أيضا؛ إذ ندرت كتابة تواريخ عالمية لمحدودية الثقافة، وشاعت الكتابة فى التواريخ المحلية وتواريخ المدن نتيجة غلبة الإقليمية؛ من جراء التجزئة الإقطاعية وفقدان الولاء للدول التى حكمها بدو جفاة وعسكر مستبد. كما انقرضت الكتابة فى التاريخ الاقتصادى ـ كالخراج وكتب المال ـ نظرا لخروج أولى الأمر عن مبادئ الشريعة فى الجبايات التى تحولت إلى مغارم، كذا التعويل على «اقتصاد الغزو» كأحد أهم موارد الدولة المالية.

وندرت الكتابة عن القضاء والقضاة، لذيوع الظلم وتنكب طريق العدالة.

وجرت الكتابة فى «أدب السياسة» من باب نصح الحكام ومحاولة ترشيدهم.

أما الكتابة عن سير الحكام والأمراء والوزراء وكبار قادة العسكر والأسرات الحاكمة وأنسابها؛ فقد تعاظمت طمعا فى عطاياهم وإنعاماتهم.

كما ذاع التأليف فى الأسمار والوعظ والهدايا والتحف والنوادر والعجائب والغرائب؛ إشباعا لرغبات الأرستقراطية الحاكمة المسرفة فى حياة الدعة والترف والمجون.

وصنفت مؤلفات عديدة عن الحرب والسلاح والفروسية والقلاع

والحصون؛ استجابة لمطالب عصر مار بالحروب وغص بالصراعات الداخلية والخارجية. كما راجت كتب الفضائل الإقليمية والمآثر والمناقب والكرامات؛ مجاراة لتفشى النزعات العرقية والطائفية وذيوع الطرقية الصوفية.

وللأسباب ذاتها جرت الكتابة فى التراجم والطبقات، وحرص المؤرخون على الإسراف فى ذكر الوفيات خلال عصر يئس فيه المؤرخون من إصلاح الحال، ووجد الكثيرون منهم فى الموت خلاصا.

كما اتسعت دائرة تصنيف «الموسوعات» التى كانت محض نقول من كتب السابقين جرى جمعها وأسىء تصنيفها وترتيبها. بالمثل جرى تصنيف «الملخصات» والأراجيز الشعرية التاريخية؛ كدليل على ضآلة الثقافة وعدم القدرة على الإبداع والابتكار.

رابعا: بخصوص الإطار المرجعى؛ كان النقل إلى حد السطو ـ هو المصدر الوحيد لما صنفه مؤرخو العصر عن العصور السابقة؛ لذلك فإن ما كتب كان لغوا وتكرارا واجترارا. أما عن العصور التى عاشها المؤرخون فنلاحظ اعتماد معظمهم على الوثائق؛ نظرا لكونهم إما مؤرخين رسميين أو من كتاب الدواوين الذين أثبتوا الكثير من الوثائق فى كتبهم دون أدنى نقد أو تمحيص.

كما اعتمدوا شهادة العيان والسماع والمساءلة والمشافهة؛ للصلات الوثيقة بين معظم المؤرخين وكبار رجالات الدول التى عاشوا فى كنفها. وبرغم أهمية هذه المصادر، إلا أن الإفادة منها كانت جد محدودة، نظرا لعقم المناهج وضآلة الوعى التاريخى. وقد فطن ابن خلدون إلى تلك الحقيقة، حيث قال: «ونقلوها من غير بحث ولا روية، واندرجت فى محفوظاتهم حتى صار فن التاريخ واهيا مختلطا».

خامسا: فيما يتعلق بالمنهج؛ جرى التعويل على منهج المحدثين ـ نظرا لكون بعضهم يجمعون بين الحديث والتاريخ ـ فى الإسناد برغم إخلاله بسياق العرض. لذلك لجأ البعض إلى اختصار السند أو إجماله، ومنهم من أغفله بالكلية، خصوصا عند المؤرخين الذين أسرفوا فى النقل والاقتباس.

أما عن «الجرح» و«التعديل»، فقد اقتصر على السند دون «المتن».

وغلب النظام الحولى فى ترتيب الوقائع والأحداث، وإن عول البعض على الجمع بين هذا النظام ونظام الموضوع المتكامل مع مراعاة التسلسل الزمانى.

كما كثر الاستشهاد بالقرآن الكريم والحديث النبوى ومأثورات الصحابة وشعر الشعراء؛ إلى حد الإسراف والشطط.

سادسا: أما عن التحليل والتعليل والتفسير؛ فقد ندر وجود تحليلات ذات مغزى؛ نظرا للتعويل على النقل أساسا، إذ جرى اعتماد المنقول بكل أخطائه.

واختفى «النقد» أو كاد، وغالبا ما تحول إلى انتقاد الخصوم إلى حد هتك الأعراض. وندر التعليل السببى الموضوعى، وحل التعليل التيولوجى، والفلكى التنجيمى، والخرافى والأسطورى محله.

واقتصر التفسير على رد كل الأحداث إلى «العناية الإلهية» أو «البطل الأسطورى»؛ حاكما كان أو زعيم طائفة مذهبية، أو قطب صوفى. لذلك شاع الحديث عن «المجدد الذى يأتى على رأس كل قرن»، أو «المهدى المنتظر»، أو كرامة «القطب» المنوط بتغيير الأحوال وكشف الغمم. كما جرى إحياء «الإسرائيليات» لقراءة نذر المستقبل، والتعويل على حركات الكواكب والنجوم لتفسير الكوارث والفواجع.

وإن شذت ثلة من مؤرخى العصر؛ بطبيعة الحال؛ فجنح البعض إلى التعليل الاقتصادى، أو التفسير من خلال تزاوج «العصبية والدين»، كما هو حال ابن خلدون والمقريزى: على سبيل المثال.

سابعا: بخصوص مقاصد المؤرخين: نلاحظ تعددها وتنوعها؛ إذ أودعوها مقدمات كتبهم. وهى ذات مسوح مثالى تعليمى وإرشادى؛ يعول على العبرة والموعظة الحسنة. لكن هذه المقاصد المعلنة لم تكن مستهدفة فى واقع الأمر؛ إذ كانت فى معظم الأحوال ستارا يخفى المطامع الشخصية الكامنة أصلا فى الارتزاق. وهذا الحكم ليس ظنيا ومن عندياتنا؛ إذ كثيرا ما أفصح عنه المؤرخون حين ذكروا أن أولى الأمر كلفوهم بكتابة ما كتبوا. كما صنف البعض تواريخهم وأهدوها للحكام، ولم يتورعوا عن ذكر ما حازوه من ترضيات ونعم.

على أن ذيوع هذه الظاهرة لا تعنى كون بعضهم صنف فى التاريخ من باب الإشباع المعرفى؛ بل منهم من كتب ضد الحكام واستهدف مواجهة مفاسدهم؛ كما هو حال ابن حجر على سبيل المثال.

لذلك افتقرت جل الكتابات التاريخية إلى الحيدة والموضوعية، وغصت بالرياء والاستجداء إلى حد إراقة ماء الوجه.

ثامنا: بخصوص أسلوب الكتابة: غلبت الصنعة اللفظية على جل ما

كتب، واهتم المؤرخون بالإسراف فى السجع المتكلف والبديع والزخرف؛ على حساب المعنى والمضمون.

وما كتب نثرا مرسلا؛ فاض بالركاكة والتعقيد وعدم الوضوح؛ نظرا لضآلة الثقافة اللغوية والأدبية من جهة، وتفشى العجمة خلال عصر كان جل حكامه وكبار رجالاته من غير العرب من جهة أخرى. ولم يتورع بعض مؤرخى العصر عن الإسراف فى إيراد عبارات وألفاظ عامية، كما هو حال ابن إياس، على سبيل المثال. مع ذلك؛ لم نعدم وجود مؤرخين ضالعين فى اللغة ومبدعين فى الأدب؛ اتسم نثرهم بالبلاغة المستندة إلى سلاسة الأسلوب وتعبيره عن المعانى فى تحديد ووضوح.

تاسعا: أما عن مكانة علم التاريخ بين علوم العصر؛ فقد تدهورت، إذ أصبحت بضاعة المؤرخ فى نظر الفقهاء محض «غيبة ونميمة»، وغدا مفهوم المؤرخ اصطلاحا مرادفا للكذب والرياء.

لذلك حرم بعض الفقهاء الاشتغال بالتاريخ، ومن أجازوا وجوده فقد برروه لخدمة علم الحديث. وفى كل الأحوال نفوا عنه صفة العلم.

عاشرا: لذلك وغيره؛ أخطأ بعض الدارسين ـ المبهورين بكثرة أعداد المؤرخين ووفرة وضخامة مؤلفاتهم ـ حين ذهبوا إلى أن علم التاريخ قد ازدهر فى هذا العصر ووصل بهم الشطط إلى حد القول إن مؤرخى العصر ولجوا باب «فلسفة التاريخ». ودليلهم فى ذلك ما كتبه السخاوى والكافيجى عن التاريخ كعلم معتبر.

ولو قرأوا ما كتباه؛ لأدركوا أنه فى جوهره لا يعد كونه مجرد دفاع عقيم عن علم التاريخ بهدف تبرير الاشتغال به؛ ردا على حملة الفقهاء عليه، وهو ما ذكرناه فى موضعه من المشروع مفصلا ومبرهنا.

خلاصة القول؛ إن الفكر التاريخى تدهور إبان «عصر الإقطاعية العسكرية»؛ شأنه فى ذلك شأن سائر العلوم والآداب والفنون؛ لأسباب سوسيو ـ تاريخية؛ وسوسيو ـ ثقافية؛ سبق رصدها وبرهنتها فى الجزء الثالث من المشروع.


خاتمة



لم يجل بخاطرى كتابة خاتمة لهذا السفر؛ ذلك لأنه فى حد ذاته يعد خاتمة المشروع كله. لكن بعد إنجازه رأيت أن أخط خاتمة غير تقليدية لا تتعلق بحصاد العمل؛ إنما تحكى تجربة الباحث الطويلة التى أنجز خلالها ما أنجز؛ انطلاقا من قناعة بجدواها بالنسبة للباحثين بوجه عام. وربما أفضت إلى استجاشة بعض الطموحين منهم إلى القيام بأعمال مماثلة، وربما متجاوز.

حفزنى إلى ذلك أيضا جدة التجربة وربما تفردها؛ من حيث كون صاحبها مؤرخا حاول فهم التاريخ الإسلامى وتنظيره من جهة، ثم حاول قراءة الفكر الإسلامى برؤية المؤرخ من جهة أخرى. خصوصا أن مؤرخى الفكر الإسلامى من المفكرين طالما اشتكوا مر الشكوى من تقصير مؤرخى التاريخ الإسلامى فى تقديم خريطة معقلنة واضحة المعالم لهذا التاريخ. وحين أقدم بعضهم على تجاوز هذا القصور بمحاولة تقديم هذه الخريطة المنشودة جانبهم التوفيق. ولهم العذر فى ذلك لاتساع جغرافية هذا التاريخ من ناحية وطول مداره الزمانى من أخرى. بل إن بعضهم ممن راموا قراءة الفكر بالتاريخ؛ أعلنوا صراحة عن تراجعهم اعترافا بجسامة المهمة؛ التى قد تستغرق العمر كله؛ فعولوا على مناهج أخرى، مضطرين ـ لدراسة الفكر الإسلامى.

بدأت فكرة هذا المشروع بمحاولة أقل طموحا لكتابة تاريخ مصر الإسلامية؛ حسب وصية أوصانى بها أستاذى الفاضل الدكتور/ حسن أحمد محمود رحمه الله. وشرعت فى العمل بالفعل بعد الحصول على

درجة الدكتوراة عام ١٩٧٠م. قضيت عاما فى القراءة والاطلاع، ثم توقفت فجأة لشعور بعدم الجدوى؛ إذ أيقنت أن كتابة تاريخ مصر الإسلامية لا يمكن أن تكون ذات قيمة دون دراسة التاريخ الإسلامى كله.

عندئذ عقدت العزم على مضاعفة الجهد للقيام بالمهمة. وقطعت شوطا طويلا فى جمع المادة العلمية؛ وهى عملية شاقة على النفس؛ لا لشىء إلا لرتابتها وطبيعتها الآلية؛ فحاولت كسر هذه الرتابة بالكتابة فى بعض الموضوعات الحيوية التى تبلورت أفكارها من خلال القراءات العريضة فى التاريخ الإسلامى؛ وفقا لما يتطلبه المشروع الكبير.

بدأت بإصدار كتاب «الحركات السرية فى الإسلام»؛ فأثار ما أثار من غبار الحوار فى حينه؛ إذ كتب وفق رؤية مادية تاريخية أعترف بأنها اتسمت بنوع من «المراهقة» الفكرية آنئذ.

أفدت أيما إفادة من انتقادات المعارضين أكثر من إشادات المؤيدين. وعقدت العزم - دون أن أتوقف عن مواصلة العمل فى المشروع الأصلى - على القيام بعملية تثقيف ذاتى نظرى ومنهجى. فحصلت - فى نهم - كل ما وصل إلى - أو وصلت إليه - من مظان، وبتمثله تجاوزت طور «المراهقة» إلى طور النضج واليفاعة.

ثم توالت الإصدارات، وتوالى الحوار الذى كان مشجعا فى الغالب الأعم.

وحول منتصف السبعينيات؛ راودتنى فكرة الكتابة فى الفكر الإسلامى، على إثر الاطلاع على إرهاصات مشروعى «طيب تيزينى» والمرحوم «حسين مروه» اللذين حاولا قراءة الفكر الإسلامى فى ضوء تاريخيته. وبرغم إعجابى وشغفى بالإنجازين، هالنى جسامة الأخطاء التاريخية - ولهما العذر كما ذكرنا من قبل - ومن ثم ما ترتب عليها من أحكام جزافية عامة فى الفكر بالضرورة.

عندئذ عولت على مضاعفة الهمة؛ فآليت إلا أن أضيف إلى دراسة

التاريخ دراسة الفكر الإسلامى أيضا. ثم تضاعفت المهمة مرة أخرى؛ إذ أيقنت أن مهمة تفسير الفكر بالتاريخ؛ لابد أن تتناول الفكر فى سائر جوانبه وفروعه، وليس الاقتصار على علم الكلام والفلسفة والتصوف؛ كما فعل الزميلان المحترمان.

وبعد سنوات خمس - ١٩٨٠، ١٩٨١ - أصدرت المجلدين الأولين من مشروع «سوسيولوجيا». وكانت ردود الفعل مشجعة على المضى قدما فى العمل؛ خصوصا فى الأوساط الاستشراقية التى طالما سرنا فى ركابها.

وكان العمل مجهدا وشاقا لجسامة المهمة؛ إذ كان على الاطلاع على مئات المصادر والمظان الأصلية؛ وهو أمر تنوء به العصبة أولى العزم.

ومما خفف من عبئها ما قام به الكثيرون من تلامذتى النجباء فى المغرب والجزائر ومصر والأردن والكويت من جهود فى إنجاز عشرات الرسائل العلمية فى الماجستير والدكتوراه - بإشرافى - فى موضوعات راعينا فى اختيارها أن تكون فى حقل التاريخ الاقتصادى والاجتماعى والثقافى.

وانتقلت عدوى تلك الاختيارات إلى الكثير من الجامعات العربية؛ فجرى إنجاز الكثير من الأعمال المهمة فى ذات الحقل المعرفى، ووفق المنهج والرؤية التى عولنا عليها فى بعض الأحيان. بل كثيرا ما استقبلت فى فاس والكويت والقاهرة الكثيرين من الأساتذة المتخصصين الأجانب، والأكثر من تلامذتهم لتبادل الرأى حول قضايا وإشكاليات التاريخ الاقتصادى والاجتماعى والثقافى.

من إنجازات هؤلاء جميعا أفدت الكثير، كما أفدت أيضا - ولو بطريق غير مباشر - من مشروعات أخرى تراثية أنجزها بعض الأصدقاء من المفكرين العرب وفق مناهج «حداثية» مغايرة.

تمثلت تلك الإفادة فى تقديم دراسات نقدية عن هذه المشروعات من جهة، والاطلاع المثابر على تلك المنهجيات المستحدثة من جهة أخرى، والإفادة منها فى مجال قراءة النصوص وتحليلها.

أفدت أيضا من المناقشات العلمية التى جرت فى العديد من الندوات والمؤتمرات فى حقل التخصص، كذا من تحكيم الكثير من الأعمال والدراسات والأبحاث الأكاديمية ذات الصلة بالمشروع. هذا فضلا عن المشاركة فى اللجان العلمية للترقية فى السلك الجامعى الأكاديمى؛ محكما ومناقشا ومثمنا.

وأخيرا من نقد الكثيرين من المتخصصين. بله الانتقادات أحيانا. لما أصدرت من كتب ودراسات طيلة هاتيك الفترة.

ومنذ أعوام ثلاثة صدرت خمسة مجلدات من المشروع. عام ٢٠٠٠ م. لاقت قبولا حسنا فى الأوساط العلمية والفكرية العربية والأجنبية، وصمتا مطبقا. للأسف. فى مصر؛ اللهم إلا فى العام الأخير بعد أن ارتدت أصداءها من الخارج!!

وإذ أنهيت المجلدات الثلاثة الأخيرة، وخصصت المجلد العاشر لمحاولة التنظير؛ أنوه بأنه قائم يعلن عن نفسه فى وضوح فى المجلدات التسعة، ولم يكن المجلد العاشر إلا قطفا للثمار بعد اكتمال نضجها.

أنوه أيضا بأن التنظير يتعلق أصلا بالتاريخ الإسلامى ليس إلا، أما الفكر الإسلامى فلا أدعى تقديم نظرية بصدده، بقدر ما قدمت من تفسير؛ أو بالأحرى فسرت الفكر بالتاريخ، كما وقفت على حلول لبعض غوامض التاريخ عن طريق الاسترشاد بالفكر.

وقد يقول قائل: إن نظريتك المزعومة عن التاريخ لا تعد تطبيقا للمادية التاريخية؛ فأين التنظير إذن؟

الرد؛ أنه لا ماركس ولا أنجلز ولا شراحهما من المشتغلين «بالماركسيولوجى» قدموا شيئا ذا بال عن التاريخ الإسلامى، فمعلوماتهم عنه جد ضئيلة وجد مضببة؛ إذا جاز القول بمعارف لهم فى هذا الصدد. إن كل ما قدموه لا يتجاوز تصورا «كروكيا» مغلوطا، فيما سموه «نمط الإنتاج الآسيوى»؛ استخلصوه من وقائع تاريخ الهند إبان الاستعمار

البريطانى، وأسقطوه تعسفا على واقع المجتمعات الإسلامية التى لم يقوموا بأدنى جهد فى دراستها، حتى فى عين الفترة التى درسوا خلالها تاريخ الهند.

إن إنجازنا نتاج دراسة متأنية لتاريخ العالم الإسلامى على امتداد زمانه واتساع مكانه، وفى كافة جوانبه، الأمر الذى أفضى تلقائيا إلى اكتشاف معالمه، وإعادة تحقيبه، وفقا لمعالم الثبات والتحولات فى بنيته إبان صيرورته وسيرورته. من هنا - ودون ذلك - جاء التنظير نتيجة استقراء من الداخل، وليس تأملا انطباعيا هبط من الخارج، أو تطبيقا لنظريات جرى اعتسافها.

لذلك؛ لا نبالغ إذ نزعم أن هذا الإنجاز، وإن استرشد بالقوانين العامة للمادية التاريخية فى بعض مراحل البحث والدرس؛ يعد - فيما نرى - إثراء للمنهج المادى الجدلى التاريخى على المستوى النظرى.

أما عن تنظير الفكر الإسلامى؛ فأنوه بأنه لا يعد كونه محاولة من لدن مؤرخ استهدف تفسيره تاريخيا من خلال دراسة كل جوانبه - وليس بعضها كما نهج جل الدارسين المفكرين - من الفلاحة إلى الفلسفة، وقدم عنه رؤيته.

وتظل هذه الرؤية معلقة، ومنتظرة رأى أهل الاختصاص..

والله سبحانه وتعالى أحمد أن أعاننى فى تحقيق حلم نذرت له عقلى وعرقى؛ بل وهبته عمرى..

وهو سبحانه وتعالى ولى التوفيق..

محمود إسماعيل

إصدارات دار مصر المحروسة

العنوان	المؤلف	السنة
أهل الدين ... و الديمقراطية	د. سيد القمنى	٢٠٠٥
سوسيولوجيا الفكر الإسلامى		
طور الانهيار (٣) الفكر التاريخى	د. محمود إسماعيل	٢٠٠٥
طور الانهيار (٤) الفكر التاريخى	د. محمود إسماعيل	٢٠٠٥
الخطاب الدينى المعاصر بين التقليد والتجديد	د. محمود إسماعيل	٢٠٠٥
مقاربات نقدية فى الفكر والأدب	د. محمود إسماعيل	٢٠٠٥
اخوان الصفا بين الفكر والسياسة	أحمد صبرى السيد	٢٠٠٥
الشعائر بين الدين والسياسة فى الإسلام والمسيحية	روبير بندكتى	٢٠٠٥
لاهوت التحرير رؤية عربية إسلامية مسيحية	الأب وليم سيدهم اليسوعى	٢٠٠٥
المصريون والتشيع الممنوع	د. أحمد راسم النفيس	٢٠٠٥
قضية الأجيال تحدى الشباب المصرى عبر قرنين	د. أحمد عبد الله رزة	٢٠٠٥
الديمقراطية المقيدة إنتخابات الرئاسة الأمريكية	د. منار الشوربجى	٢٠٠٥
سلام النساء ـ ليزيستراتى	لينين الرملى . أريسطوفانيس	٢٠٠٥
الفراشة التى خلفت وعدها	أطفال ـ مترجم عن اليونانى	٢٠٠٥
رواية ترميم قضية أحمس	مجيد طوبيا	٢٠٠٥
نور الدين بومبه	ترجمة: ينى ميلاخرينودى	٢٠٠٥
الجماعات الاسلامية (رؤية من الداخل)	منتصر الزيات	٢٠٠٥
شكراً ... بن لادن !!	د سيد القمنى	٢٠٠٤
الإسلام والعلمنه	د .عاطف أحمد	٢٠٠٤
هيكل بين الجريده والكتاب	د .وحيد عبد المجيد	٢٠٠٤
شيوخ بلا خناجر	د .عبدالعاطى محمد	٢٠٠٤
الأمركه والأسلمه	رضا هلال	٢٠٠٤
فترة التكوين فى حياة الصادق الأمين	خليل عبد الكريم	٢٠٠٤
الإسلام بين الدوله الدينيه والدوله المدنيه	خليل عبد الكريم	٢٠٠٤
نحو فكر إسلامى جديد	خليل عبد الكريم	٢٠٠٤
جرائم الصفوه فى مصر	د .حنان سالم	٢٠٠٤
إبن البلد	ترجمة: د. نعيم عطية	٢٠٠٤
تجار القطن	ترجمة: د. عبدالمحسن الخشاب	٢٠٠٤
هوكوجكى (يوميات راهب يابانى)	ترجمة: د. عادل أمين	٢٠٠٤
زنوبة اللهلوبة	توفيق خليل	٢٠٠٤
مناهضو العولمه	خالد الفيشاوى	٢٠٠٤
صعلوك يربح المليون	لينين الرملى	٢٠٠٤
أهدافنا الوطنيه	شهدى عطيه . عبد المعبود الجبيلى	٢٠٠٤
حروب أمريكابين بن لادن و صدام حسين	د/ وحيد عبدالمجيد	٢٠٠٣
حكام العالم الجدد	ترجمه/إسماعيل داود	٢٠٠٣
تفكيك أمريكا	رضا هلال	٢٠٠٣
العداله البيئيه فى مصر	د/ عاطف كشك	٢٠٠٣
كلام فى الدين و السياسة	الاب / وليم سيدهم	٢٠٠٣
ثقافه الفساد فى مصر	د / حنان سالم	٢٠٠٣
الصحافه المصريه وقضايا الفساد	د / حنان سالم	٢٠٠٣

إسرائيل و العلاقات مع العالم الإسلامى	د / جهاد عوده	٢٠٠٣
العرب و ١١ سبتمبر	د /عبد المنعم سعيد	٢٠٠٣
حوارات وتأملات سياسية	د /عبد المنعم سعيد	٢٠٠٣
حواديت حصاوى	لينين الرملى	٢٠٠٣
كنيسه مهد المقاومه.	عبد القادر يس	٢٠٠٣
رام الله التى عشتها حصاراً	خالد داود	٢٠٠٣
فلاحون و مؤسسات.	د / عاطف كشك	٢٠٠٣
الوظيفه الاجتماعيه للماء فى الادب المصرى	مصطفى بيومى	٢٠٠٣
محطات	حسن فؤاد	٢٠٠٣
ضحايا الحداثه . أمريكا و العرب بعد ١١سبتمبر	د / مأمون فندى	٢٠٠٣
الأغانى و حكاياتها	كريم العراقى	٢٠٠٣
كثر الحديث ديوان شعر	كريم العراقى	٢٠٠٣
صورة الإسرائيلى فى مصر	د/عبد الباسط عبد المعطى	٢٠٠٣
حكايات بغداديه مجموعه قصصيه	كريم العراقى	٢٠٠٣
ونسه مع الأدب النوبى المرأة والجنس	حجاج حسن أدول	٢٠٠٣
قلوب حائرة.	أشرف غريب	٢٠٠٣
الاعياد و الرموز مفاتيح لقراءة الكتاب المقدس	الأب / كميل سمعان	٢٠٠٣
الصحافه الجامعيه	د/ غازى زين عوض الله	٢٠٠٣
هرش مخ	لينين الرملى	٢٠٠٢
تحب تشوف مأساه بالطبع لا	لينين الرملى	٢٠٠٢
من باب مسك السيره .. الحزينه تفرح	محمد مستجاب	٢٠٠٢
الحزن يميل للممازحه	محمد مستجاب	٢٠٠٢
الليبراليه المصريه . المثقفون و حزب الوفد	د / رفعت السعيد	٢٠٠٢
المسيحيه و الالف الثالثه	د . الأنبا / يوحنا قلته	٢٠٠٢
١٨ و ١٩ يناير رؤيه واقعيه	عبد القادر شهيب	٢٠٠٢
النص المؤسس و مجتمعه ٢/١	خليل عبد الكريم	٢٠٠٢
السياسه فى غير السياسه	د / عبد المنعم سعيد	٢٠٠٢
حاضر المصريين أو سر تأخرهم	محمد عمر . تحقيق / مجيد طوبيا	٢٠٠٢
الإرهاب و أمريكا و الإسلام	د / وحيد عبد المجيد	٢٠٠٢
الإسلام و الغرب من التعايش إلى التصادم	د / هاله مصطفى	٢٠٠٢
الإرهاب و حروب التحرير الوطنيه	د / إمام حسنين	٢٠٠٢
أيمن الظواهرى كما عرفته	منتصر الزيات	٢٠٠٢
الزواج السرى فى أوساط الشباب	د / إمام حسنين	٢٠٠٢
من يملك مصر	ساميه سعيد	٢٠٠٢
فلسطين و إرهاب الدوله الإسرائيليه	د / جهاد عوده	٢٠٠٢
فنانون خارج دائرة النقد	عبد الرازق عكاشه	٢٠٠٢
جمال عبد الناصر .. مدخل لقراءه جديده	د / أسامه الغزالى حرب	٢٠٠٢
إسرائيل و العلاقات المصريه السوريه	د / جمال سلامه على	٢٠٠٢
ادارة الصراع الدولى	د / جهاد عوده	٢٠٠١
بنك الضحك الدولى	مجيد طوبيا	٢٠٠١